

КАФЕДРА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ТАЛЛИНСКОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

КУЛЬТУРА РУССКОЙ ДИАСПОРЫ:
САМОРЕФЛЕКСИЯ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ

Материалы международного семинара



TARTU ÜLIKOOLI
KIRJASTUS

Редколлегия: И. Белобровцева, А. Данилевский, С. Доценко,
Л. Киселева, Л. Пильд.

Редакторы тома: А. Данилевский, С. Доценко

Набор: С. Долгорукова

© Статьи и публикации: авторы, 1997

© Составление: Кафедра русской литературы Тартуского университета, кафедра русской литературы Таллиннского педагогического университета, 1997

Сборник выходит при поддержке Фонда Открытой Эстонии и
Бюро Информации Совета Министров Северных Стран

ISBN 9985-56-298-4

Tartu Ülikooli Kirjastus / Tartu University Press
Tiigi 78, Tartu, EE-2400
Eesti/Estonia

Order no. 47

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ ЗА РУБЕЖОМ¹

РОБЕРТ БЕРД

В. И. Иванов, вскоре по прибытии в Рим, куда, по собственному признанию, он поехал “умирать”², написал приветствие Вечному городу от лица нового Энея, спасшегося из сгоревшей и разрушенной Трои-России. При этом, как и Эней, Иванов видит в своем личном спасении залог возрождения своей падшей родины:

*“Вновь древних арок верный пилигрим,
В мой поздний час вечерним Ave Roma
Приветствую, как свод родного дома,
Тебя, скитаний пристань, вечный Рим.*

*Мы Троию предков пламени дарим;
Дробятся оси колесниц меж дома
И фурий мирового ипподрома:
Ты, царь путей, глядишь, как мы горим.*

*И ты пылал и восставал из пепла,
И памятливая голубизна
Твоих небес глубоких не ослепла.*

*И помнит в ласке золотого сна,
Твой вратарь кипарис, как Троя крепла,
Когда лежала Троя сожжена” (III 578).*

В этом сонете, который первоначально назывался “Regina viarum” (“Царица путей”) и потом стал первым в цикле “Римских сонетов”, Иванов дает сгущенное и сугубо поэтическое описание эмиграции, поддающееся прозаическому пересказу и истолкованию лишь с редким для творчества Иванова трудом. Для того, чтобы понять смысл римской эмиграции в жизни и творчестве В. И. Иванова, нужно прежде всего выяснить его миф о Риме и то, каким образом этот миф стал определяющим моментом в его личной судьбе и самопонимании.

Хотя Рим был далеко не первым местом жительства Иванова за рубежом, он, по-видимому, всегда олицетворял для Иванова “заграницу”, “не-Россию”. В “Автобиографическом письме” 1917 г. Иванов пишет, что он сначала сопротивлялся совету его

друга И. М. Гревса поехать в Рим “из-за избытка благоговейных чувств к Вечному городу, со всем тем, что должно было там открыться” (II 19). Действительно, к этому времени, отучившись в Берлине и переселившись в Париж, Иванов уже много лет изучает римскую цивилизацию и поездка в Рим могла обозначить резкий переход от чисто книжных занятий к занятиям более прикладным, жизненным, от теории — к “реальному явлению” Вечного города, и поэтому эта поездка требовала от него полной готовности. Первые впечатления Иванова от настоящего Рима были смешанными: “В новой оболочке, покрывшей старый Рим, многое болезненно неприятно меня поразило. Глаз открывал повсюду много прозы, много безвкусия. Неожиданно и часто поражал, после Парижа, известный отпечаток провинциальности. И рядом с этим во круг так много поэтически-своеобразного, неожиданно-живописного. <...> В общем Рим произвел на меня первое впечатление, подобное впечатлению от очень хорошей и очень трудной, серьезной музыки. Еще не успел понять ее и не заметил даже большую часть ее красот, но уже успел полюбить ее, уже угадываешь ее великий смысл, и почувствовал в душе еще неопределенное и темное, но уже глубокое и необычное содрогание”³. Вскоре Иванов признает, что сперва был “слеп”, и теперь он уподобляет Рим “хорошему произведению искусства”, которое “все более нравится, чем более с ним сближаешься”⁴.

Эта первая реакция закреплена в поэтическом послании Иванова А. М. Дмитриевскому, брату его первой жены, написанном в три приема в 1892 г. и напечатанном под названием “Laeta” (“Радость”). Здесь Иванов отсылает к “Tristia” Овидия, в которых изгнанник-поэт оплакивает утраченную родину; Иванов чуть ли не сравнивает своего оставшегося в России друга с Овидием, а сам радуется обретению своей римской родины. Во второй части “Laeta” Иванов использует тематику “Энеиды”, отождествляя уже себя с Энеем: “Родине верен, я Рим родиной новою чту” (I 638). При этом родину, Россию поэт имплицитно сравнивает с покинутой, но не утраченной Троей:

*“Так под тенью Петра вновь шатер пилигримов раскинуть:
 Друг! Не пора ль и тебе посох паломника взять?
 Жизни начавшийся год освяти богомольным обетом;
 Цепи разлуки разбив, наших Пенатов почти!” (I 639)*

Нельзя сказать, чтобы идентификация родины и Рима имела здесь развитую теоретическую подоснову, она носит печать скорее интуитивного постижения. Поэт вдумывается в понятие родины в попытке понять, как и почему Рим и Россия могут отождествляться в его сознании:

*“Родина ль чистой душе — беспредельное, верное небо?
Родина ль гордой душе — море, чей узник — Титан?
Иль не отчизна избранных — Идеи бестелесных обитель?
Или не Рим золотой — мой нареченный предел?..”* (II 638)

Небо, титанический Океан, царство Идеи — это разные названия вневременного дома человека, источника самих добродетелей верности и гордости (в смысле личной самостоятельности), который для поэта лично идентифицируется с Римом.

Таким образом, добродетель патриотизма имеет своим источником чувство универсальной отчизны, существующей вне времени и пространства, но представленной каким-то образом городом Римом. Но, очевидно, это запредельное начало должно воплотиться в конкретную любовь к конкретной родине, поскольку универсальное выявляется только в частном. Здесь уместно вспомнить другой миф об основании Рима: Рем, перепрыгнувший “через священную борозду, проведенную братом вокруг Палантина — *moenia Romae*”, требует ограничительного дополнения Ромулом, “призванным к дальнейшему и глубочайшему историческому действию самою своею добродетелью самоограничения и отречения от его ради *res*” (II 547). Иначе говоря, римский опыт В. И. Иванова дарит ему новую родину, соотнесенную с универсальной истиной, но он также обязует его вернуться на конкретную родину — в Россию: уже стихотворение “*Laeta*” заканчивается робким выражением наступающей тоски по России. В самом деле, уже с самого начала учебы в Берлине свет зарубежья обращал взоры Вячеслава Иванова к родным пределам. Хотя он уехал из России из-за того, что ему стало “душно и жутко” (II 15), за рубежом он подпадает под заметное влияние славянофилов и публицистики Вл. Соловьева, которые оказали глубокое и далекоидущее влияние на ивановскую концепцию общественного устройства России. Уже “Евреи и Русские”, одно из первых сохранившихся сочинений, помеченное концом 1888 г., явно основано на чтении незадолго до того напечатанных статей Вл. Соловьева по еврейскому вопросу⁵. Позднее, через два года после приезда в

Италию Иванов регулярно получает русские газеты, следит за общественной ситуацией и комментирует ее с точки зрения классического славянофильства. Так, в письме И. М. Гревсу от 6 ноября 1894 г. Иванов писал из Рима, что прежде всего России нужны “совещательный земский собор” и “упрочение и развитие крестьянской общины”⁶; в более опосредованной форме подобные сентенции встречаются часто в произведениях Иванова, а с началом Первой мировой войны он станет видным деятелем неославянофильского движения. Кажется, если Рим — духовная отчизна поэта, то Россия ему нужна именно как родина, как земля, на которой постижение универсального может воплотиться в конкретную форму. В “Laeta” речь идет о том, что поэту необходимо существовать в пределах родного языка и родной культуры, о невозможности творить в окончательном изгнании, но Иванов использует те же термины и образы, чтобы выразить универсальную истину о взаимосвязи и соотнесенности безусловной истины и ее частного проявления.

Соотнесенности Рима и России посвящена часть статьи 1908 г. “О русской идее”, восходящая, по всей вероятности, к исследованию о римском мессианизме, над которым поэт работал приблизительно с конца 1890-х по 1904 гг.⁷ В третьей части статьи, посвященной разбору русского исторического бытия, Иванов выдвигает новый лозунг “Становится то, что есть” (III 325). Знаменательно уже то, что эта формула восходит к мистическому переживанию поэта, имевшему место в Крыму летом 1908 г., когда он услышал развернутую формулировку этого же лозунга на латинском языке⁸. Применительно к проблеме национальной идеи эта мистическая формула обозначает, что *есть* извечное назначение для каждого народа, осуществляемое им в историческом бытии. В качестве примера Иванов ссылается на еврейский народ, который именно в Вавилонском пленении чувствовал “всего острее и ярче” свое назначение “дать миру Мессию” (III 325). Римский же народ, по Иванову, воплощал идеал вселенскости, выраженной Вергилием в шестой песне Энеиды, когда Эней доплывает до заветной Италии: “<...> о римлянин! Ты же одно помятуй: править державно народами, щадить покорных и низлагать надменных” (III 326)⁹. Как видно по этим двум примерам, постижение “истинной воли” для народа часто связано с изгнанием, заставляющим народ видеть свое назначение вне расчетов о личной судьбе, “в связи вселенского процесса” (III 325). Иванов дальше принимает, хотя бы ус-

ловно, наречение России Третьим Римом, но предупреждает, что этим подразумевается, что России придется потерять свою душу, чтобы сохранить ее для исторического свершения извечной миссии вселенскости.

Таким образом Иванов экстраполирует римский мессианизм на Россию. Если Рим сыграл решающую роль в подготовке мира к принятию христианства, то Россия призвана “вознести светоч” третьего завета, завета Духа (III 326). Нужно думать, что включение в эту схему идеи третьего завета не обязательно, а обусловлено религиозно-философской полемикой 1900-х гг. Ведь по сути дела общая идея о перенесении вселенского дела Рима на Россию восходит к Тютчеву и Соловьеву, у которых она связана с обновлением христианства, но никак не с замещением его новым, третьим заветом¹⁰. Новым в схеме Иванова является неясный идеал радикального национального самоотречения по отношению к вселенской истине. Эту мысль он однажды выразил по поводу героев романа М. А. Кузмина “Нежный Иосиф”, которые “сочли наиболее верным средством совершить паломничество в Рим, чтобы изменить Богу для родных крестов”¹¹. Но этот идеал, будучи крайне расплывчатым и чреватым непредсказуемыми последствиями в исторической практике, проясняется лишь при учете личной судьбы Иванова.

Нужно подчеркнуть, что для Вячеслава Иванова идея духовного паломничества в Рим не оставалась лишь идеалом, но и получала конкретную реализацию в его поездках в Вечный город. Сквозной темой его переписки 1900-х гг. является желание уехать надолго в Италию, как бы с целью обновить непосредственный опыт “безграничного” и по-новому приступить к его выражению, отойдя от злободневной литературной полемики¹². Несмотря на постоянное желание, после переселения в Петербург в 1905 г. он лишь однажды ездил в Италию на короткий срок в октябре 1910 г.¹³, пока в 1912 г., его сложное положение в Петербурге не заставило его решиться поехать на целый год, причем этот год отмечает глубокий рубеж в жизни и творчестве поэта, разделяющий собственно петербургский (1905–1912) и московский (1913–1921) периоды.

Значение Италии и Рима в творчестве Иванова лучше всего объясняется тем, что именно там ему открылся смысл дионисийской религии. Как следует из цитируемых выше путевых заметок, Иванов сначала относил Рим к явлениям эстетического порядка,

но в скором времени его постижение римской культуры приобретает все более мистический характер. Впрочем, в цитируемом дневнике мистическая тенденция возникает уже с описания путешествия в Сицилию в августе 1892 г. Отметим, что в “Laeta” именно эта поездка дает повод упомянуть Вергилия, который приплыл именно в Сицилию. В г. Таормине Иванов находит руины древнего амфитеатра, который он воспринимает в теургическом ключе: “Наши мысли перенеслись на сценическое искусство и драматическую поэзию греков, и казалось, что самая картина настраивала душу в тоне великой античной трагедии. Не замечательно ли, что Эллины располагали свои театры в дикой и живописной местности, на едва достигаемых высотах, там, куда не достигал житейский шум и прозаическая суета, в виду моря, в виду уединенных горных вершин? Жители древней Таормины, поднявшись в эту священную обитель, имели перед глазами эту же знакомую и родную местность, но местность преображенную <...>”¹⁴. Здесь, в древней Малой Греции, Иванов впервые сталкивается с мистической подосновой античности. Таким образом переживание первой встречи с Римом включает в себя все стороны античной культуры, и для Иванова новая родина троянцев и эллинов становится синонимом духовной культуры вообще.

“Laeta” позволяет судить и об этой стороне ивановского представления о Риме. Здесь запечатлено зарождающееся многобожие поэта, сочетающее язычество как с победившим его христианством, так и с вновь воскресившим его Ренессансом:

*“Многих поклонник богов, я сам, язычник беспечный,
Мой побежденный Олимп мирно с победным слил.
Многих богов Рим почтил, всех прирав в священные ниши;
Многих почтили богов Анджели и Рафаэль.
Что тосковать нам о том, что с вершин Индийских на тиграх
Уж не сойдет Дионис меж исступленных Мэнад?
Не умирает Рим — не умрут ни гений, ни боги:
Будут нам боги еще, будет еще красота!” (I 637).*

Главное здесь, однако, не примирение религий и не равнодушное упоминание Диониса, а подчинение всех исторических религий некоторому вневременному религиозному опыту, ассоциирующемуся в плане географическом — с городом Римом, а в плане космологическом — с беспредельным морем и небом:

*“Время взирать на мир с просвещенною мысли свободой:
 Друг, стремись усвоить разум ученых мужей!
 Знай же: не свят Эфиопский народ; не чтут они Зевса;
 Не океан — их предел, и не поток — Океан...”* (I 637).

Последняя цитируемая строка особенно знаменательна для Иванова, поскольку она указывает на необходимость не только укоренения в потоке беспредельного, но и включения этого опыта в земные пределы, некоего самоограничения. Как мы видели выше, для России это означает отказ от государственного величия во имя вселенской религиозной миссии¹⁵. Для Иванова лично самоограничение означает выражение внутреннего опыта в слове, и именно в русском слове: таким образом Рим, поглощая его внимание и любовь, обращает поэта к России.

С 1893 г. для Иванова начинается новая жизнь в Риме. Работа над диссертацией приостановилась, а главное, в июле он знакомится с Лидией Дмитриевной Зиновьевой-Аннибал¹⁶. О знакомстве с ней Иванов впоследствии писал: “Друг через друга нашли мы — каждый себя и более, чем только себя: я бы сказал, мы обрели Бога” (II 20). Все бурные события этой поры характеризуются единым словом — “Дионис”, которому Иванов еще в “Laeta” не придавал исключительного значения, но который постепенно стал олицетворением всего опыта беспредельного, запредельного, и — следовательно — заграничного.

Здесь мы не имеем возможности рассмотреть в полном объеме развитие дионисийства у Иванова, но все же необходимо отметить некоторые общие черты его размышлений в области истории религии. Первой разработкой этой темы у Иванова является цикл лекций 1903 г., переработанный и напечатанный как “Эллинская религия страдающего бога”. Это сложное и неоднородное сочинение посвящено собственно психологии дионисийского экстаза, т.е. имманентному переживанию божественного. Хотя в истории дионисийской религии Рим играет лишь отрицательную роль¹⁷, можно отметить, что обе главные темы в мысли Вяч. Иванова с 1895 по 1904 гг. представляют собой транскрипцию на язык культуры вопроса об ограничении беспредельного опыта гранями личности, о включении океана в гордые берега земли (ср.: I 616). Причем эти общие темы соотнесены с более насущными для Иванова частными проблемами — вопросами о назначении России и христианства в современном контексте. В обоих случаях Иванов обрекает

себя на духовное изгнанничество, рассматривая Россию и христианство с некой вселенской, имманентно-переживаемой точки зрения, в попытке выяснить некий универсальный закон истории и религии. Дионисийство — не “что” религии, а “как”, не догмат, а способ постижения самого божественного; Рим, подобным же образом, не столько географический центр мира, сколько модель истинного национального самоопределения. Раннее творчество Иванова представляет собой исследование и учение о “путях”, — недаром он называет Рим “царем путей”: Roma — regina viarum.

Подобно тому, как Рим обращает его к России, Дионис обращает его к христианству, и постоянным подтекстом дионисийских сочинений Иванова является необходимость как-то обновить христианство новым и непосредственным опытом безусловного, даже если этот новый опыт послужит лишь подтверждению и повторению пройденного развития христианской догматики. Как и Рим, Дионис олицетворяет “новозаветность”, т.е. установление духовной свободы и самостоятельности человека при условии его правильной религиозной установки.

В дионисийстве Иванова, однако, присутствует тот же исходный изъян, который мы обнаружили в его размышлениях о России. Учение о путях к вселенскости, будь то вселенскость Рима или Христа, еще не способно объяснить историческое становление идеала. К началу 1910-х гг. Иванов вполне осознал отсутствие в своих теориях основы воплощения, формообразующего и формосохраняющего начала. В работах 1910-х гг. о России такой основой служит понятие земли, которая воспринимает духовные энергии и создает из них конкретное тело. В новом исследовании о Дионисе, задуманном в 1913 г. в Риме и законченном лишь в 1921 г. в Баку, Иванов также пытается установить присущее божеству начало, способное поддерживать и сохранять “религиозное зиждительство” на земле. Во-первых, большее значение, нежели в “Эллинской религии”, придается “сопрестольничеству” Аполлона, богу строя, который действует как плодотворящая сила, подобная земле. Оба бога-начала сочетаются в образе Орфея, который порождает предание и церковь, являясь родоначальником собственно религии¹⁸. Во-вторых, Иванов, по-видимому, прибегает к мифу о земном рождении Диониса от человеческой матери Семелы в Фивах, наделяющему бога кровной связью с землей, способностью воплощаться в земных формах, что как бы оправдывает церковь и теургическое творчество¹⁹.

Для нас здесь важно то, что Иванов вынужден акцентировать сакральность Диониса, который владел бы определенными качествами и достоинствами, который был бы “что”, а не просто “как”. То же самое происходит и с Россией, которая, особенно во время войны, получает вполне самобытное существование вне вселенской связи с Римом. В обоих случаях универсальное начало или закон духовного бытия сужается до статуса частного явления, что заставляет Иванова выбирать окончательно между Римом и Россией, Дионисом и Христом. В какой-то степени эмиграцию Иванова из России в 1924 г. истолковывали именно в этом духе, — как выбор Рима и Христа — в противовес Дионису и России. В самом деле, большинство стихов, написанных им в эмиграции, отражают поразительно индивидуальную, отчужденную от земли точку зрения, говорящую о принятии поэтом условных отношений между трансцендентным Богом и обреченным на имманентность индивидом; земля, как посредник между божественной и человеческой реальностями, играет гораздо менее значительную роль, чем прежде²⁰. Однако Рим не был бы Римом для Вячеслава Иванова, если бы он не послужил новому опыту беспредельного, восстанавливающему правильные соотношения между двумя уровнями реальности и если бы он не привел поэта к новому возврату на родину и к Дионису.

Важным свидетельством, служившим до сих пор подтверждением “отречения” Иванова от Диониса и России, является стихотворение “Палинодия”. Иванов написал “Палинодию” 14 января 1927 г., так что оно является одним из первых стихотворений, написанных после присоединения Иванова к римско-католической церкви 14 марта 1926 г., и одним из лишь семнадцати стихотворений, написанных между “Римскими сонетами” (1924–1925) и “Римским дневником 1944 г.”:

*«И твой гиметский мед ужель меня пресытил?
Из рощи миртовой кто твой кумир похитил?
Иль в вещем ужасе я сам его разбил?
Ужели я тебя, Эллада, разлюбил?
Но, духом обнищав, твоей не знал я ласки,
И жутки стали мне души недвижной маски,
И тел надменных свет, и дум Эвклидов строй.
Когда ж, подземных флейт разымчивой игрой
В урочный час ожив, личины полой очи
Мятежною тоской неукротимой Ночи,*

*Как встарь, исполнились — и слышал с неба зов:
 “Покинь, слугитель, храм украшенный бесов”.
 И я бежал, и ем в предгорьях Фиваиды
 Молчанья дикий мед и жесткие акриды».*

Впервые публикуя стихотворение в составе своей статьи в 1930 г., Илья Голенищев-Кутузов истолковал его как “отречение от Диониса”, предполагая, что поэт ужаснулся своему уподоблению Диониса Иоанну Предтече в книге “Дионис и прадионисийство”. Иванов якобы отверг свои кощунственные теории в пользу Рима, который и есть “новая Фиваида” Иванова: “Слава Риму, спасающему своей строгой стройностью от вакхического мятежа, от оргийной мистики Востока. <...> От пафоса дионисийства он очищается в предгорьях новой Фиваиды. Западное христианство для поэта — кафарсис, очищение от всякой скверны, возвращение из глубин вакхической ночи к сиянию полудня”²¹.

Правда, Голенищев-Кутузов добавляет, что, отстранив Диониса, “убийца исполнился пророческим духом своей жертвы”, возвратившись к поэтическому творчеству, но эта важная мысль о возможности нового узнавания Диониса не получила у него должного развития. Предположение “отречения” оспаривается Ольгой Дешарт, которая писала, что в “Палинодии” Иванов отождествляет себя, в момент сомнения в языческом гуманизме, с великим аскетом св. Иеронимом; вскоре Иванов преодолел противоречие гуманизма и аскетизма в утверждении христианского гуманизма “Docta pietas” (I 176)²².

Обе интерпретации не учитывают сложности и многозначности образов “Палинодии”. Первые семь строк выражают ужас перед Аполлоном как пустым, безжизненным кумиром. Восьмая строка, создавая контраст с предшествующими (“Когда ж”), отмечает новый восход Диониса, вызывающий призыв к “трезвлению” и аскетизму и к отречению от “храма украшенного бесов”. Лирический герой, поэт-жрец, убегает в Фиваиду в египетской пустыне, где подвизались великие отцы-пустынники, — такие, как Антоний Великий (Иероним с Фиваидой обычно не ассоциируется).

Эта картина в общих чертах соответствует тому, что мы знаем о настроении Иванова в первые годы эмиграции, когда ему казалось, что Россия предала свою национальную идею и перестала существовать и что духовная культура бессильна бороться с этой угрозой. Уже в 1924 г. он писал, что ему оставалось лишь пре-

вратить “пустыню”, в которой он оказался, в “пустынь”²³. В письме Ф. А. Степуну от 22 марта 1925 г. Иванов дал довольно полное описание своего “эротического кризиса”: «<...> с Вами говорит постоянный в своей долгой как жизнь страсти любовник гуманизма. И вот, этой страсти, почти тождественной с жизнью, я, кажется, уже не нахожу в себе — под небом Рима. <...> На другой день после *dies irae* революции ощущаешь себя “ушибленным копытом Демона”, как говорит Эсхил. Не закрепленным более родной почве, существенно расширившимся до сознания сына Земли. Пробужденным семью громами. Отрекающимся <...> Поставленным перед последним выбором: за Бога и Христа Его или против»²⁴. Все это подтверждает версию Голенищева-Кутузова и других о радикальном повороте в мировосприятии поэта.

Но поэт-жрец в “Палинодии” убегает не столько в отчаянии, сколько в чаянии нового пришествия бога. Отречение от Аполлона в начале стихотворения — частью в прошедшем времени, частью в вопросительной форме, что оставляет место и сомнению, и надежде. Во-вторых, зов с неба собственно совпадает с наступлением “мятежной тоски неукротимой Ночи” и может в конце концов раздаваться именно по причине этого богоявления. Иначе говоря, отречение Аполлона может привести к новому явлению Диониса, который вселится вновь в храм, “претворяя идолы в иконы”.

Уход поэта-жреца в пустыню подтверждает такое истолкование. Иванов много писал об искусстве в терминах аскетики, о чем свидетельствуют такие термины в его статьях, как, например, “келейное искусство” и т.п. Во-вторых, образы последних двух строк довольно однозначно указывают на Иоанна Предтечу, который призван именно приуготовить путь для Мессии и потом узнать Пришедшего. Именно Иоанн Предтеча питается в пустыне акридами и диким медом (Мф 3, 4; Мк 1, 6). Причем образ Иоанна контаминирован чертами его отца Захарии, служителя храма, которого Архангел Гавриил поразили молчанием за то, что тот не поверил в пророчество (Лк 1); в результате усилена ветхозаветность образа Иоанна, а следовательно — и новозаветность чаемого. Дионисов зов выражает чаяния евреев и “языков”, что “в новозаветном Иордане” ветхозаветная правда будет “очищена и крещена” (III 632); он подобен таинственному голосу, возвещающему смерть великого Пана.

То, что божественный зов обращен и к евреям и к “языкам”, отражается и в слове Фиваида, которое в строгом смысле может обозначать местность вокруг любого из двух городов Фивы — Фивы в Египте и Фивы в Греции. Иоанн Предтеча и позднейшие аскеты связаны с египетской Фиваидой; иногда русские монастыри называют “северной Фиваидой”. С другой стороны, греческая Фиваида является местом рождения Диониса от земной матери Семелы, местом его конкретной связи с землей. Оба локуса имеют прямое отношение к смыслу “Палинодии”, выражающей как внутреннюю готовность к воплощению бога, так и веру в то, что это действительно произойдет. Если вспомнить, что Фиваида является еще и названием эпической поэмы латинского автора Стация, которого Данте считал первым великим христианским поэтом, то, кажется, этим мы исчерпаем возможные ивановские коннотации этого слова. Впрочем, последняя из них раскрывается только при учете соответствующего места из Дантова “Чистилища”, где Стаций говорит:

*“И, не доведши греческих дружин,
В стихах, к фиванским рекам, я крестился,
Но утаил, что я христианин,
И показным язычеством прикрылся.
За этот грех там, где четвертый круг,
Четыре с лишним века я кружился”²⁵.*

Так же, как Стаций, Иванов, зная истину христианства, долго таился; теперь же он готов признать свершение тех чаяний, которые слишком долго оставались лишь чаяниями²⁶.

Итак, “Палинодия” заключает в себе зародыш преодоления кризиса, приведшего Иванова чуть ли не к потере веры в самые заветные идеалы: Диониса и Россию. Дионис, в качестве религиозного принципа, был в общем-то согласуем с христианским откровением, но когда Иванов начал говорить о нем как о боге, Дионис вступил в противоречие с христианством. Теперь же Иванов, кажется, говорит больше о Дионисе как о языческом прообразе Христа, как о “ветхом завете языков”, сбывшемся в едином Новом завете²⁷. На другом уровне, в качестве поэтико-биографического свидетельства, стихотворение указывает на чаяние нового “узрения” России, способного каким-то образом оправдать ее национальную идею. Этим постижением является то, что в следующем за “Палинодией” стихотворении “Язык” Иванов назо-

вет “лад музыки, сходящий издалече”, и “творенья духоносного предтеча” (III 567, 846). Это постижение, этот “лад” — русский эпос, “Повесть о Светомире-Царевиче”, которую Иванов, по всей видимости, задумал еще в начале своего поэтического поприща, но которая была настоящим образом начата лишь теперь, осенью 1928 г.²⁸

В каком-то смысле именно “Повесть о Светомире-Царевиче” оправдывает и объясняет самоидентификацию поэта с Вергилием, ведь их произведения сходятся в очень многих деталях: от темы погибшего и возрожденного народа до самого эпического жанра, к которому Иванов до той поры не был особенно склонен. В 1912 г. Иванов писал, что “эпос представляет <дионисийскую> диаду как бы в отдалении, заставляет созерцать ее с высот уже достигнутого синтеза; в нем торжествует Аполлонова монада” (II 203)²⁹. Применительно к России на достигнутый синтез указывают слова С. К. Маковского: “Думая о покинутой родине, покинутой безусловно, — приняв итальянское подданство, он переменил вскоре и христианское свое вероисповедание, сделался католиком, — Вячеслав Иванов поверил в мистическое будущее именно России, или — вернее сказать — не России, а мира, преображенного русским отношением к святости. Перестав оглядываться на античное прошлое, на европейское средневековье, на Возрождение, он увидел, когда захотел заглянуть далеко в будущее, над землей русское солнце — русское, хоть и ставшее вселенским”³⁰.

Духовная глубина и творческая подлинность поэзии В. И. Иванова не позволяют выносить преждевременные или необдуманные суждения об удаче или неудаче того или иного творческого замысла. В случае “Светомира”, который в известной мере подводит итоги всему его поэтическому и историософскому творчеству, уместна особая осмотрительность. Но можно смело утверждать одно: степень творческого успеха “Светомира” и мера его будущего значения в русской литературе будет определяться тем, насколько переживание римского изгнания Иванова исходило от непосредственного опыта того, что он некогда называл “дионисийством”³¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Автор выражает свою признательность С. Н. Доценко и Лене Силард за ценные замечания.
- ² *Иванов В. И.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971–84. Т. 1. С. 173 (в дальнейшем ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием тома и страницы; ср. стихотворение 1924 в: IV 93). Однако есть указания, что Иванов все же был готов вернуться в Советский Союз при крайней материальной нужде (см. письмо П. П. Муратова Д. А. Шаховскому (в монашестве Иоанн) в кн.: *Архиепископ Иоанн (Шаховской)*. Биография юности. Париж, 1977. С. 223.
- ³ ОР РГБ. Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 14. Л. 20–20 об.
- ⁴ ОР РГБ. Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 14. Л. 20 об.
- ⁵ ОР РГБ. Ф. 109. К. 4. Ед. хр. 15.
- ⁶ ОР РГБ. Ф. 109. К. 9. Ед. хр. 25. Л. 2–4; вообще переписка с Гревсом свидетельствует о великом интересе Иванова к актуальным проблемам в России (ОР РГБ. Ф. 109. К. 9. Ед. хр. 25; К. 17. Ед. хр. 10). Невыясненной остается деятельность Иванова для разных газет консервативного толка (в частности, для катковских “Московских ведомостей”) во время его студенчества в Берлине; об этом см. доклад Н. В. Котрелева на шестой Международной конференции по В. И. Иванову, состоявшейся в Будапеште, 12–16 июля 1995 г.
- ⁷ II 21; Литературное наследство. М., 1976. Т. 85. С. 459.
- ⁸ III 646–649; достоверность ивановского рассказа подтверждается в воспоминаниях Е. К. Герцык (*Герцык Е. К.* Воспоминания. Париж, 1973. С. 53–54). Вообще мистические прозрения и сообщения Иванов всегда слышал и выражал на латинском или итальянском — см.: *Wachtel M.* Viacheslav Ivanov: From Aesthetic Theory to Biographical Practice // *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*. Stanford, 1994. P. 160–161.
- ⁹ Энеида VI. 851–853; Августин многократно цитирует эти строки в “Граде Божиим” (I. 1; I. 6; V. 6), и Алквин позднее напоминал о них Карлу Великому (послание 178).
- ¹⁰ О Риме у Тютчева и Соловьева см.: *Флоровский Г. В.* Тютчев и Владимир Соловьев // *Путь*. Париж, 1933. № 41; <*Florovsky G.*> Vladimir Soloviev and Dante: The Problem of Christian Empire; The Historical Premonitions of Tiutchev // *The Collected Works of George Florovsky*. Vaduz, 1989. Vol. 11. Вообще многое в римском облике Иванова связывает его именно с Тютчевым, от римской малярии, которой он заразился во время первого приезда, и от которой он страдал всю жизнь (III 625), до благообразного образа старца-

космополита; внешнее сходство отмечено, среди других, Б. Зайцевым (Италия // Русская мысль. Париж, 1949. 24 авг. № 166. С. 4). Все же для образа Рима у Иванова гораздо более значима его внутренняя связь с Римом и Италией, нежели литературно-фило-софская традиция “русских в Риме”. Связи Иванова с римско-итальянской культурой наиболее подробно исследованы Памелой Давидсон (*Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov: A Symbolist's Perception of Dante. Cambridge; New York, 1989*). См. также: Рудич В. Вячеслав Иванов и античный Рим // *Cultura e memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov. II: Testi in Russo. Firenze, 1988. С. 131–141.*

¹¹ Иванов В. И. О прозе М. Кузмина // Аполлон. 1910. № 7. С. 46–51 (2-я паг.). См. запись М. М. Замятиной от 19 июня (ст. ст.) 1902 г.: “Говорил Вяч<еслав> <...> о работе русских за границей, о влиянии этой работы на Россию, о том, что постепенно национальности исчезнут. Будет лишь европейский человек (Ничше) и национальность возродится лишь в возрожденной поэтом песни” (ОР РГБ. Ф. 109. К. 43. Ед. хр. 6. Л. 45).

¹² В письме Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от 8–10 июля 1906 г., Иванов пишет: “Любопытно предположение Б. Зайцева, что я в Италии, б. м. в Равенне! Ему говорили о моих планах поездки в Италию” (ОР РГБ. Ф. 109. К. 10. Ед. хр. 3. Л. 1–3); в письме В. Ф. Нувелю от 24 июля 1907 г. Л. Д. Зиновьева-Аннибал писала: “Постоянно куда-то тянет уходить, бродить или на лодке катать Вячеслава между сонными травами пруда: тогда начинает жарко мечтать об Италии и о том, чтобы нам туда сбежать, в Рим или на море, надолго, на годы. И заражает мою патриотическую душу” (Богомолов Н. А. Михаил Кузмин: Ст. и мат. М., 1996. С. 301–302).

¹³ В Риме он встретился с В. К. Шварсалон, которая вернулась из экскурсии по Греции; в Риме, по-видимому, окончательно оформились их отношения (ОР РГБ. Ф. 109. К. 8. Ед. хр. 17). 23 октября около Пантеона их видел Л. П. Карсавин, который об этом писал И. М. Гревсу (Российская историческая мысль: Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина. М., 1994. С. 63); см. также III 369.

¹⁴ ОР РГБ. Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 9. Л. 9; ср.: Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 14. Л. 44 об.–45.

¹⁵ В статье “О русской идее” Иванов призывает Россию посвятить себя “смиренному служению в своих пределах”, вместо того, чтобы добиваться “владычества над океаном” (III 323).

¹⁶ 12-е июля было для Иванова “днем Ливорно”, т.е. днем знакомства поэта с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал (ОР РГБ. Ф. 109. Ед. хр. 10. Л. 3–7 об.; ср.: Л. 21). В переписке Иванова с И. М. Гревсом,

познакомившим его с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, можно проследить, как Иванов забросил свою диссертацию, и постепенно сблизился с Лидией Дмитриевной. В письме от 1 мая 1895 г. Гревс подводит итоги их дружбе: “Хотелось бы написать вам что-ниб. хорошее, но к великому для меня горю не умею теперь чувствовать в унисон с вами, не умею видеть для вас ни счастья, ни блага в новом обороте, который принесла вам жизнь, и испытываю от этого большую тяжесть душевную. <...> Оставаясь вашим другом, я горячо желаю вам, чтобы принесло вам добро то чувство, которое вы теперь называете счастьем, и чтобы вышли вы победителем из переживаемого вами нравственного кризиса... Лидии Дмитриевне прошу передать мой привет” (ОР РГБ. Ф. 109. К. 17. Ед. хр. 10. Л. 18). О развитии их отношений см.: *Davidson P. Ibid. P. 101–110.*

¹⁷ См.: *Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. 143.*

¹⁸ См., напр.: *Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. С. 217.*

¹⁹ См., напр.: *Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. С. 178–181.*

²⁰ Ср., напр., два варианта одного стихотворения, написанные в 1915 (“Горожанин” — IV 42) и 1928 (“Земля” — III 508); в первом варианте отчаявшийся “отщепенец” приобщается трансцендентному посредством предания земли, радуясь новому узнанию ее, а во втором он отвергает опыт “микул, сельских уроженцев”, удовлетворяясь одиноким сном. Ср. удивительные в устах “Вячеслава Великолепного” признания условности отношений между человеком и Богом в “Римском дневнике 1944 г.”, напр.: “Где бормочут по латыни, / Как то верится беспечней, / Чем в скитах родной святыни, — / Простодушной, человечней” (III 591). Ср.: *Klimoff A. Dionysos Tamed: Two Examples of Philosophical Revisionism in Vjačeslav Ivanov’s “Roman Diary of 1944” // Cultura e memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov. 1: Testi in italiano, francese, inglese. Firenze, 1988.*

²¹ *Голенищев-Кутузов И. Отречение от Диониса: Вячеслав Иванов // Возрождение. Париж, 1930. 3 июля. № 1857. С. 3–4.* Предположение Голенищева-Кутузова об осознании Ивановым кощунственности “Диониса и дионисийства” не очень правдоподобно ввиду того обстоятельства, что Иванов еще продолжал в Италии представлять выводы своей книги (*Муратов П. П. Вячеслав Иванов в Риме // Звено. 1926. 9 мая. № 171. С. 2–3*), причем он развивал свои тезисы и потом, уже в 1930-х; Иванов значительно переработал книгу при проверке перевода на немецкий (см.: *Ivanov D. Dioniso e i culti predionisiaci di Vjačeslav Ivanov // Dalla forma allo spirito: Scritti in onore di Nina Kauchtschischwili. Milano, 1989*). См. еще о связи “Палинодии” с поэтическим молчанием Иванова в кн.: *Маков-*

ский С. К. Портреты современников. Нью-Йорк, 1954. С. С. Аверинцев считает “Палинодию” приношением покаяния за моральные излишества эпохи “Башни” (Аверинцев С. С. Христианские темы у Вячеслава Иванова // Христианос: Альманах V. Рига, 1996. С. 161–162).

²² Однако в письме Ф. А. Степуну от 15–20 августа 1962 г. О. А. Шор признает, что “Палинодия” знаменовала “отречение от гуманизма”, но называет его “мимолетным”: «Последовала переоценка его в духе христианства и утверждение как “Docta Pietas”» (Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, 172: 32: 1068). Ср.: Иванова Л. Воспоминания: Кн. об отце. М., 1992. С. 176–177.

²³ Берберова Н. Н. Четыре письма В. И. Иванова В. Ф. Ходасевичу // Новый журнал. 1960. № 162. С. 285. Уже в Баку, по словам его пасынка К. С. Шварсалон, Иванов был “облечен послушанием молчанья <...> Послушание не только в молчании поэтическом, но очень глубоко” (Лавров А. В. Вячеслав Иванов: письма к Ф. Сологубу и Ан. Н. Чеботаревский // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1974 год. Л., 1976. С. 150). В 1928 г. Иванов писал: “<...> теперь мне нужен затвор” (Чулкова Н. Г. “Ты — память смолкнувшего слова...”: Из воспоминаний о Георгии Чулкове // Вестник РСХД. 1989. № 157. С. 149).

²⁴ Римский архив В. И. Иванова; письмо подготовлено А. Б. Шишкиным к печати в сб. “Convivium / Беседа” (в печати). Связь между письмом к Степуну и “Палинодией” впервые была указана А. Климовым (Klimoff A. Dionysus Tamed: The Late Poetry of Vjačeslav Ivanov. Ph. D. Dissertation. Yale University. 1976. P. 95–119).

²⁵ Алигьери Данте. Новая жизнь. Божественная комедия. М., 1967. С. 321. Представляется возможным, что эта скрытая ссылка на “Чистилище” Данте указывает и на “оду”, по отношению к которой “Палинодия” представляет собой отречение: стихотворение 1915 г. “Чистилище” (III 548).

²⁶ О Стации у Иванова см.: Davidson P. Op. cit. P. 41–43.

²⁷ Важно подчеркнуть, вопреки устоявшемуся мнению, что Иванов не называл религию Диониса Ветхим заветом эллинов или языков в своих двух книгах о Дионисе, где он представляет именно ново-заветное начало или существо. См. формулировку Иванова от 1920–30-х гг., напечатанную в первом приложении в нашей статье: V. I. Ivanov in Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University // Studia Slavica (1996, в печати).

²⁸ I 856. Замысел “Светомира” упоминается в записках М. М. Замятиной от 1902 г. (ОР РГБ. Ф. 109. К. 43. Ед. хр. 6. Л. 31, 41; Обатнин Г. Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном

отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 32–34). См. также: *Маковский С. К.* Указ. соч. С. 299.

²⁹ В письме А. Д. Скалдину от 23 октября 1912 г. Иванов высказывается несколько прямее и резче: “Дионису эпос чужд” (Из переписки В. И. Иванова с А. Д. Скалдиным: Публ. М. Вахтеля // *Минувшее: Историч. альм.* 10. Paris, 1990. С. 131). С. Н. Доценко отмечает, что “Светомир” Иванова отчасти задуман, как “Мертвые души” наоборот; оба писателя создавали свои неоконченные эпосы о России в римском изгнании (*Доценко С. Н.* Легенда о Серафиме Саровском в творчестве Вячеслава Иванова // *Studia Slavica* 1996 (в печати); см. также: *Cazzola P.* L’idea di Roma nei “Rimskie sonety” di Vjačeslav Ivanov (con richiami a Gogol’ e a Herzen) // *Cultura e memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov.* 1: Testi in italiano, francese, inglese. Firenze, 1988.

³⁰ *Маковский С. К.* Указ. соч. С. 298.

³¹ До сих пор имеется лишь одно, крайне неудовлетворительное издание “Светомира” в России (*Иванов В. И.* Эстетика и литературная критика. М., 1995). Из работ о “Светомире” можно отметить: *Венцлова Т.* О мифотворчестве Вячеслава Иванова: “Повесть о Светомире царевиче” // *Cultura e memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov.* 2: Testi in russo. Firenze, 1988; *Стойнич М.* Повесть о Светомире царевиче: попытка определения жанра // *Ibid.*; *Terra V.* “Povest’ o Svetomire Careviče”: Some Stylistic and Structural Observations // *Cultura e memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov.* 1: Testi in italiano, francese, inglese. Firenze, 1988; *Доценко С. Н.* Указ. соч.