

НЕОДНОЗНАЧНОСТЬ АСКЕТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В ТВОРЧЕСТВЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

С.В. Федотова

В контексте аскетических концепций Ф. Достоевского, А. Шопенгауэра, Вл. Соловьева и Ф. Ницше в статье рассматривается неоднозначность представлений об аскетизме в творчестве Вяч. Иванова. Особое внимание уделяется сопоставлению разных вариантов стихотворения «Аскет». Впервые публикуются один из ранних вариантов текста и автокомментарий к нему.

Ключевые слова: антропологический идеал, Ф. Достоевский, А. Шопенгауэр, Вл. Соловьев, Ф. Ницше, Вяч. Иванов, аскеза, экстаз, жертва.

In a context of ascetic concepts of F. Dostoevsky, A. Schopenhauer, Vl. Solovyov and F. Nietzsche the article considers the ambiguity of notions about asceticism in Vyach. Ivanov's works. The special attention is paid to comparison of different variants of the poem «Ascetic». One of the earliest variants of the text and the auto comment on it are published for the first time.

Key words: an anthropological ideal, F. Dostoevsky, A. Schopenhauer, Vl. Solovyov, F. Nietzsche, Vyach. Ivanov, an asceticism, ecstasy, a sacrifice

В «Разговорах с Вячеславом Ивановым» зафиксировано полусерьезное, полушутливое признание поэта, противопоставившего аскетизму житейскому аскетизм духовный: «Я серьезен и аскетичен в онтологическом круге бытия, в мире же явлений я вовсе и не должен быть таковым. Эти два состояния должно расчлнять» [2, 230]. Если исходить из того, что аскетизм на языке древних философов означал упражнение в добродетели и особенно в подчинении своей воли [19, 134], а позднее понимался как учение о воздержании и подавлении потребностей (прежде всего физических) для достижения нравственного совершенства, то, вероятно, для поэта значимы были только внутренние упражнения и волевые усилия, а никак не внешне-телесные ограничения. Хотя приведенное высказывание – только реплика в бытовой беседе, все же нельзя не заметить, что понимание аскетизма у Иванова по меньшей мере неоднозначно.

В автобиографической заметке от 14/27 декабря 1904 г., приложенной к письму С.А. Венгеру, Иванов называет своих учителей, начиная с Вл. Соловьева: «В мой берлинский период его сочинения, наравне с творениями Достоевского и Шопенгауэра, могущественно влияли на мое слагавшееся мирозерцание, как, под конец того периода, повлиял на меня особенно Ницше» [9, 83]. У всех «учителей» Иванова есть своя аскетическая концепция, которая гипотетически могла повлиять на его взгляды. Первым было воздействие Ф.М. Достоевского, страсть к которому Вяч. Иванов испытывал еще в гимназические годы [6, 14]. Писатель часто изображал аскетизм в его крайних формах, чреватых подменой цели подвижничества средством. В «Братьях Карамазовых», например, аскетическая фанатичность о. Ферапонта противопоставлена старцу Зосиме, проповеднику мистической любви ко всему живому; там же отчетливо звучит тема духовной бесплодности *Великого инквизитора*, в прошлом великого постника и аскета. Антитеза мистической любви и суровой аскезы в позднейшей эссеистике

Иванова устойчиво свяжется с контроверзой Достоевский – Л.Н. Толстой [20, 82-99]. С негативными интонациями Иванов будет подчеркивать «аскетическую жестокость» и «иконоборство» яснополянского гения (IV, 611): «В удел ему выпал аскетический подвиг медленного умерщвления живых покрывал и оболочек дышащей плоти и – более того – почти самоубийственное истощение тесно прильнувшей к милой плоти, темной Психеи» (IV, 593).

Настоящий интерес к образу аскета пробуждается у Иванова в берлинский период под влиянием учений Шопенгауэра, Соловьева и Ницше. Инициированное первым из них обращение к теме аскетизма исходило из общего представления о нем как об осознанном отречении от мира и воли, однако конечная цель аскезы, проявляющая антропологический идеал философов, понималась ими принципиально по-разному.

Для Шопенгауэра аскетизм – это «*преднамеренное* сокрушение воли через отказ от приятного и поиски неприятного, добровольно избранная жизнь покаяния и самобичевания ради полного умерщвления воли»; аскет «добровольно отказывается от всего, чего он страстно желал прежде, и радостно встречает смерть» [21]. Полное умерщвление воли, с которым прекращается жизнь как *представление*, – вот высшая цель шопенгауэровского аскетизма, носящая буддийский характер.

Для Соловьева аскетизм как «покорение плоти» и «подавление жизненной безмерности» – это «*настоящее* средство для телесного воскресения» [15, 453]. В метафизике всеединства он связан с «положительной обязанностью человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения» [15, 505]. Важно еще одно различие: у Шопенгауэра аскет венчает нравственную лестницу, так как он один достигает практического освобождения от воли и жизни: «Истинное спасение, освобождение от жизни и страдания невысказимо без полного отрицания воли» [21]. У Соловьева же аскеза по-святоотечески понимается как подготовка к подлинной жизни духа: «Человек должен укреплять дух и подчинять ему плоть не потому, чтобы в этом была цель его жизни, а потому, что, только освободившись от рабства слепым и злым материальным влечениям, может человек служить как следует правде и добру и достигнуть своего положительного совершенства» [15, 85]. Совершенствование человеческой природы через аскезу у них противоположно по цели – отрицание мира как злого начала, полное освобождение от него – с одной стороны, и преображение плоти мира и ее нетленное торжество – с другой.

Ницше, «зачуравшийся от всякой метафизики» (III, 653), бунтующий против всех традиционных ценностей, против морали, построенной на *ressentiment*, не отрицая значимости аскетического идеала в целом, понимает его радикально-негативистски и приходит к тому, что аскетизм есть «регенерированная воля к тотальному господству» [13, 784]: «... аскетическая жизнь есть самопротиворечие: здесь царит беспримерный *ressentiment*, *ressentiment* ненасытного инстинкта и воли к власти, которой

хотелось бы господствовать не над чем-либо в жизни, а над самой жизнью, над глубочайшими, сильнейшими, радикальнейшими ее условиями» [11, 489]. Словно подслушав признания *Великого инквизитора* из легенды Ивана Карамазова, Ницше постулирует в христианском аскетическом идеале и священнике, его утверждающем, только волю к власти над людьми, своего рода манипуляцию всеми мыслями, которые необходимы человеку для «оправдания, объяснения, утверждения самого себя». Отвечая на вопрос «Что означают аскетические идеалы?», автор «Генеалогии морали» дерзко формулирует их смысл как «волю к Ничто, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни» [11, 524].

Обращение Иванова к образу аскета¹ явно вызвано этим интеллектуальным контекстом, в котором столкнулись буддийская, христианская и антихристианская антропологические концепции его «учителей». Подтверждением тому является история создания стихотворения «Аскет», вошедшего в книгу лирики «Кормчие звезды» (1903). Его первоначальный вариант появляется в марте 1885 г., т.е. еще до отъезда Иванова за границу. Этот незаглавленный текст радикально отличается от канонического (отчасти совпадает только первая строфа), и в нем речи нет об аскете [12, 243]. Показательна вторая редакция стихотворения, датируемая 6/18 мая 1890 г., которая хранится в архиве поэта в Москве (РГБ. Ф.109. К.1. Ед. хр. 27. Л.49 об.-50); ее упоминает, но не приводит автор примечаний к ивановскому двухтомнику². Она интересна тем, что в ней прозрачно неоднозначное отношение молодого поэта к теме аскетизма.

При текстуальной близости к окончательному варианту, этот вариант имел другой эпиграф, шесть строк вместо окончательных семи и серьезно отличался в ударных моментах (в начальном и заключительном катренах). Небезынтересно сопоставить один из ранних вариантов стихотворения с каноническим текстом.

Вариант 1890 г.³

*Ewiger Wonnebrand,
Glühendes Lieband,
Siedender Schmerz der Brust,
Schaumende Gottes – Lust...
Daß ja das Nichtige,*

«Кормчие звезды» (I, 539-540)

*Аз живу, и вы живы будете.
Ев. от Иоанна, 14. 19*

¹ Об интересе Иванова к аскетизму свидетельствует, в частности, прозаический фрагмент «Осенние мысли» (1887г.), где *романская церковь* сравнивается с *монахом того времени, с виду такого сухого аскета, а внутренне занятого непрерывной работой воображения, отягченного фантастическими образами* (Цит. по: [17, 66-67].

² В примечаниях к «Аскету» в кн [12, 273] указаны «беловые автографы РГБ: первый — незаконченный, без загл., среди ст-ний 1885 г., с датой: март, с вар.; второй – незаконченный, с датой: 6/18 мая 1890, с вар., третий – с датой: 1891, с вар.; четвертый – с датой: 1891, с вар.». Первый из указанных автографов, написанный еще до отъезда за границу, приводится в этом издании в разделе «Другие редакции и варианты» [12, 243]. Тот факт, что он радикально отличается от канонического текста (отчасти совпадает только первая строфа, и в нем речи нет об аскете) подтверждает предлагаемый контекст появления аскетической темы у Иванова.

³ ОР РГБ. Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 27. Л. 49об.-50. Трудно согласиться с Помирчим Р.Е., называющим этот вариант незаконченным (см. выше): хотя в нем есть элементы правки, он переписан в тетрадь «парадным» ивановским почерком, и как под законченным произведением под ним стоит дата – 6/18 мая 1890.

*Alles verflüchtige,
Glänze der Dauerstern,
Ewiger Liebe Kern.
Goette, Faust
II,5 (Pater Ecstatius).*

Алканьем истины томимый,
[Прияв начальную] Лелея чистую любовь,
Я обошел, неутомимый,
Весь круг земли необозримой –
И слышал – стон, и видел – кровь.

*

Я в перси бил, но вопль проклятий
Не запер в них... И внял я клич:
«Любви пылающих объятий
Ищи; Дели страданья братий!» -
И, взвизгнув, плоть ужалил бич.

*

Я землю грыз в глухой дуброве,
Я ложем делал углей жар;
И чем мой подвиг был суровой,
Тем слаще мука; тем багровой
[Пылал] Горел любви святой пожар.

*

Согбенну старцу, дал мне пленный
Страданий демон свой союз:
Он раздувал мой [жар] пыл священный:
Я ж (корибант!), царь плоти брэнной,
Плясал под звон победных уз.

*

И с неба спал огонь кровавый,
И в нем, сошед, рекла Любовь:
«Безумен был твой гнев неправый!
Знай: для *моей* небесной славы
[И слышен] Не молкнет стон, и льется
кровь.

*

Я мир для жалости творила!
[Страданье стоит на Любви]
Верь, стóят мук дары мои!
[Сердца] Я мир слезами напоила;
Их сплавит в [сердце] людях жар горнила
В восторги вечные [мои] Любви».
6/18 Мая 1890.

Как возле павшая секира, –
Коснулась, — воззрилась Любовь...
Я вспрынул, наг, с подушек пира, –
Наг, обошел пределы мира, –
И слышал – стон, и видел – кровь.

И стал я прям, и вопль проклятий
Вознес к Любви... И внял я клич:
«Кто взыщет огонь моих объятий?
Кто разделит страданье братий?» –
И, взвизгнув, плоть ужалил бич.

Как зверь, терзал я плоть в дуброве;
Я стлал ей ложем углей жар:
И чем мой подвиг был суровой,
Тем слаще мука, – тем багровой
Горел Любви святой пожар.

Согбенну старцу, дал мне пленный
Страданий демон свой союз:
Он раздувал мой пыл священный,
Я ж – корибант – царь плоти брэнной
Плясал под звон победных уз.

И с неба спал огонь кровавый,
И, в нем сошед, рекла Любовь:
«Безумен был твой гнев неправый!
Се, для *Моей* небесной славы
Не молкнет стон, и льется кровь!

«Я – жертва – жертвенник творила:
Достойны жертв дары мои!
Я мир слезами напоила:
Их сплавит в людях жар горнила
В восторги вечные Любви!

«Зане живу – я жизнь воззвала:
Мне ль, не любя, пребыть одной?
О том с живущим Я страдала,
О том со смертным умирала:
Со Мной умерший жив со Мной».

Как видим, сюжет остался тем же: в нем, в соответствии с заглавием,

даны различные этапы аскезы героя. Сначала – его потрясение фактом тотального страдания и растущее чувство сострадания ко всем живущим. Затем – его обращение (*И внял я клич...*), после которого начинается собственно аскетическая практика (*подвиг*) – уход от мира, отказ от пищи, борьба с плотью (самобичевание и лежание на углях). К старости аскет, освободившись от *демона страданий*, достигает полной независимости от тела, становится *царем плоти брэнной*. И именно в этот момент – как результат аскезы – происходит иерофания (*И с неба спал огонь кровавый, / И в нем, сошед, рекла Любовь: / Безумен был твой гнев неправый!*). Тем не менее мотив явления герою божественного начала доказывает, что высшая цель аскезы – богообщение – достигнута.

В этих вариантах не все ясно с идентификацией духовной практики, описываемой в стихотворении. Кто этот аскет – флагеллант, йог, корибант? К какой традиции отнести его радикальные меры борьбы со страданием, отождествленным с материальным началом, с плотью? Ясно, что все представленные аскетические формы имеют общую энтузиастическую природу, поэтому *чем суровей подвиг, тем слаще мука*. Ивановскому аскету не знакомы молитвенное делание, созерцание, духовное трезвение – только экзальтация души, *пыл священный*, раздуваемый *демоном страдания*. Высшим пиком этой аскезы выступает мистериальная пляска, однозначно отсылающая к дионисийскому экстазу у Ницше. Не даром *аскет* называет себя *корибантом*: «Ницше, корибант», - скажет поэт позже о своем кумире [7, 141].

Экстатическую тему стихотворению задавал и первоначальный эпиграф – слова из конца второй части «Фауста»: *Жар сверхъестественный Муки божественной, Сердце пронзи мое, Страстью палимое <...> Мусор отвечает, Суцность зардеется, Льющая свет всегда Вечной любви звезда* [3, 432]. Из трех гетевских святых отшельников, которых Гете называет на манер средневековых почетных богословских званий - *Pater exstaticus* (*Отец восторженный*), *Pater profundis* (*Отец углубленный*) и *Pater seraphicus* (*Отец ангелоподобный*)⁴ - Иванов далеко не случайно цитирует первого. *Pater exstaticus* – это не просто *Отец восторженный*, это еще и этимологически буквально «экстатический» – «выходящий из себя». В гетевском эпиграфе просвечивал антропологический идеал поэта, который он сформулирует так: «...первое всего человек — animal ecstaticum» [7, 138]. В результате в стихотворении получилась парадоксальная ситуация: мистический экстаз, подчеркнутый эпиграфом, танцем *корибанта* и мотивом иерофании, демонстрировал успешность аскетических подвигов героя, чему явно противоречило утверждение *неправости* борьбы с плотью. В ранней редакции, таким образом, не вполне ясна мысль автора: герой был удостоен богообщения *вопреки* аскезе или все-таки *благодаря* ей?

Неоднозначность своего аскетического идеала Иванов попытался

⁴ Напр., Рейсбрука Удивительного (XIV в.) называли *Doctor Exstaticus*; Фому Брадвардина (XIV в.) – *Doctor Profundis*; Фому Аквинского (XIII в.) – *Doctor Angelicus*; Франциска Ассизского (XIII в.) – *Pater Seraphicus*.

прояснить в дневниковой записи от 29 июля 1890 г. (РГБ. Ф.109. К.1. Ед.хр.4). Приведем ее полностью, с сохранением авторской пунктуации⁵:

29 июля 1890

Об Аскете стоит говорить. Мне было крайне неприятно услышать, что ты его не понимаешь. Попробую его комментировать и прошу об ответе на этот комментарий. Аскет обошел мир. «Истина была открыта говоришь ты: всюду страдание». Это было бы односторонне и неверно, да этого и не сказано. «Алканье истины» требовало общего величественного синтеза, но «любовь» помешала герою моему его достигнуть: пораженный фактом страдания, он сосредоточился весь на нем одном; примирительный синтез представился ему с тех пор невозможным. Да он и не думал о нем, будучи вообще несильным диалектиком, но человеком с хорошим сердцем. Что же однако оставалось ему делать, подавленному существованием страдания? Конечно, не проповедовать (на какую возможность ты указываешь), потому что сам он был сбит с толку. Страдать ли за людей? Но это не всегда возможно; обыкновенно это только частная помощь; в особенности же исход этого непригоден потому, что не отвечает на вопрос, и не примиряет с фактом страдания: ведь если бы [во времена] при аскете страдания уже не существовало, он, быть может, отчаявался из-за страдания минувшего. Исхода собственно не было; и если даже исход открылся, то он был найден не логическою работою рассудка, а лишь бессознательно-непосредственным следованием верному в своей искренности порыву. В хорошем человеке естественно чувство, которое побуждает его, в случае невозможности помочь другим, по крайней мере разделить их участь. Аскет не думает о софизме, что его добровольные страдания увеличивают сумму страданий мира; и хорошо поступал, что не думал, ибо добровольные страдания или не могут быть прилажены к недобровольным и пассивным или же, будучи приложены, способствуют изменению природы страдания в освободительном для человека смысле. Он не думал и о бесполезности своих упражнений, будучи проникнут бессознательною верою в то, что «нужен одинокий пыл неразделенного порыва». И его упражнения принесли плод не только личного успокоения, но, быть может, и общественного познания некоторой части истины. Правда, тебе непонятен итог аскетических занятий моего героя, естественно усиливавших экстаз его любви и доставлявших ему наконец особенное наслаждение; однако этот итог сходен с результатами всякой другой успешной аскезы. Это был триумф плоти над поработанною плотью; узы подвижника стали победными, и – что в особенности важно для нашего предмета – был пленен демон страдания, которое добровольному страдальцу стало нестрашно. В этом простом смысле возвысится над страданием почти невозможно для нашего изнеженного века, и оттого детей этого века факт страдания в мире приводит к отчаянию и

⁵ ОР РГБ. Ф.109. К.1. Ед.хр. 4. Архивная атрибуция этого документа «Дневниковая запись» вызывает сомнение, т.к. это отдельные листы, по содержанию похожие на ответное письмо, вероятно, А.М. Дмитриевскому, который был одним из первых читателей и критиков ранних стихотворений поэта.

богохульству. Ты видишь, что герой мой выглядит нашим современником! Он ужаснулся страдания; но деятельное сострадание избавило его от малодушного страха перед этим пугалом, и он обрадовался своему освобождению. Этого было достаточно, чтобы в облегченной груди создалась целая примиряющая теодицея. Досель мы имели лишь фигуру аскета. Здесь начинается общее откровение. Пусть аскет – явление патологическое: он столь же болезнен, сколько наш век. Его история является (быть может, только в наши дни) неизбежным проповедническим введением к речи Любви, содержащей главную идею стихотворения. Иначе эта идея могла бы показаться и цинической и кровожадной. Легко ли сказать: «знай, для моей небесной славы не молкнет стон и льется кровь»?

В чем же дело? — мир творила Любовь: старая идея о творческой деятельности Эроса, давно принятая христианами мыслителями в нравственном, а не односторонне физическом смысле. Она творила мир, не страшась страданий, которыми должно было сопровождаться рождение совершенной вселенной. Кому могла бы открыть все это Любовь, если не одному аскету, победившему страдание? Когда она внушала это Достоевскому, в нем возникло горькое сомнение: стоит ли весь грядущий совершенный и блаженный мир одного замученного для достижения его ребенка? Любовь — сама Любовь говорит: стоит! Чтобы такой диссонанс оказался созвучием, чтобы смочь произнести такой ответ, нужно самому много пострадать. Любовь и страдала: — точка прикосновения с глубокою догматикою христианства. Не даром она жалела и плакала: как велика была мука этой жалости если жалела сама Любовь! Но воззрение Достоевского имеет такую силу, что последняя быть может остановила бы Любовь в творении мира, если бы это творение не являлось необходимостью. «Я мир для жалости творила». Любовь по существу своему не может самодовлететь, она требует себе объекта. Ее диалектика такова, что она должна творить, но полнота любви едва ли возможна без сострадания; а это последнее, принимаемое относительно, побуждает постепенно возводить объект на все высшие ступени счастья в бесконечном приближении к совершенному абсолютному блаженству. Жалость является преимущественно творческим элементом любви, будучи элементом постоянного прогресса. А чтобы питать жалость нужно большее или меньшее отдаление от конечного блаженства, порождающее из состояний, которые мы называем страданиями. В людях любовь имеет не только преимущественно объект для своей деятельности, но и союзников, распространяющих ее как семена живого организма распространяют жизнь. Для людей страдание есть стихия, необходимая для существования и распространения духа любви. И здесь страдание служит общей цели миро[здания]строительства. Ибо эта общая цель все большее утверждение любви, так что блаженство как и страдание для любви, а не наоборот. Да и блаженство и страдание — эти столь относительные категории имеют лишь временное значение и служат только призмами через которые человеческий глаз воспринимает раздробленными и ослабленными лучи

бесконечно самоутверждающейся любви. Подобная философия необходима «коль бог живет среди светил». Она не односторонняя, ибо ипостазирование одного свойства абсолютной причины (как любовь, мудрость и т.п.) не есть односторонность и ипостаси сливаются.

Эта любовь есть положительная, творческая, живая; религия, ее выражающая есть по преимуществу христианство. Но она имеет свою тень: эта тень — Любовь приводящая к смерти а не требующая жизни. Любовь буддизма. Такая форма любви несомненно связана с первой диалектически: она может быть выведена из присущего любви свойства самоотрицания; так как самоутверждение любви выражается в творчестве, то ее самоотрицание должно соответственно выражаться в прекращении жизни, в приведении к нирване. Конечно все это могло бы быть развито с большей правильностью и полнотою; но за отсутствием этих качеств пусть мои рассуждения украсятся по крайней мере поэтической символикou. Шесть лет тому назад мною написано было стихотв<орение>, отчасти наход<ящееся> в связи с приведен<ным> кругом идей: здесь разложение понятия любви на его тезу и антитезу.

В этом автокомментарии отчетливо выделяются несколько важных моментов. Во-первых, бросается в глаза, что все рассуждения начинаются на шопенгауэровской территории: здесь и противопоставление рассудочного познания истины («общего величественного синтеза») бессознательно-непосредственному, «верному в своей искренности порыву»; и страдания, ужасающие сознание; и вырастающее отсюда сострадание, «деятельной» формой которого становится аскетическое отречение от мира. Все эти моменты отрицательной метафизики Шопенгауэра подчеркиваются ивановской характеристикой героя как «нашего современника, столь же болезненного, сколько наш век» (ср. близкую по времени оценку: «Аскетизм есть особенного рода психическая болезнь» [14, 19-20]).

Однако нельзя не заметить, что *аскет* Иванова отличается от шопенгауэровского идеала тем, что он, победив «демона страдания», не растворяется в «"ничто", которое в качестве последней цели стоит за всякой добродетелью и святостью» [21], а создает «целую примиряющую теодицею», невозможную для Шопенгауэра, но вытекающую из философии Соловьева. Не случайно авторские размышления об «Аскете» выходят на признание двух типов Любви – христианской, «положительной, творческой, живой», и буддийской, «приводящей к смерти, а не требующей жизни».

В связи с этим важно признание поэта, что история его *аскета* «является (быть может, только в наши дни) неизбежным проповедническим введением к речи Любви». Постулируя в аскетическом самоотречении подготовку к богообщению, Иванов мыслит христиански-ортодоксально, при этом его поэтическая символика предполагает и мотив буддийской аскетики (*Я ложем делал углей жар*). Иначе говоря, аскетический идеал Шопенгауэра признается как диалектически необходимый, отрицательный, момент в утверждении замысла Божественной Любви о мире и человеке, из которого

исходили Достоевский и Вл. Соловьев. Слова *Любви* в стихотворении: «Я мир для жалости творила» и комментарий поэта: «Для людей страдание есть стихия, необходимая для существования и распространения духа любви» решительно поворачивают от буддизма Шопенгауэра к христианству Соловьева, который считал, что «естественный корень нашего нравственного отношения к другим заключается не в участии, или чувстве солидарности вообще, а именно в жалости, или сострадании, – это есть истина, вовсе не связанная с какою-нибудь метафизической системой (напр., с буддийским вероучением или с «философией воли» Шопенгауэра) и несколько не зависящая от пессимистического взгляда на мир и жизнь» [15, 86].

В ивановском комментарии обращает на себя внимание также тот факт, что поэт, объясняя мотивацию героя, выбравшего путь аскезы, дважды приводит собственные строки из стихотворения «Ночь в пустыне» (I, 527–534): «Он не думал и о бесполезности своих упражнений, будучи проникнут бессознательною верою в то, что "нужен одинокий пыл неразделенного порыва"». Волевой иррациональный «порыв» лирического героя «Ночи в пустыне» нацелен на воссоединение человека, природы и Творца в радости Рождества Христова. С христианской эпифанией и Боговоплощением связывает Иванов философию бесконечно самоутверждающейся любви, необходимой «коль бог живет среди светил» (еще одна автоцитата). Привлечение в комментарий к «Аскету» строк из «Ночи в пустыне» – сильный аргумент в пользу мнения поэта, высказанного в переписке с женой: «"Ночь в Пустыне" Leitmotiv всех "Кормчих Звезд"» [10, 414-415]. Несомненно в нем – зародыш учения Иванова о разных типах искусства. Главная идея последнего стихотворения – мечта о теургическом преображении природы, рожденная в пустыне, – соответствует постулируемому Ивановым «келейному», уединенному, искусству, описываемому в аскетическом дискурсе: это «катакомбное творчество «пустынников духа», «искусство метафизического изволения», сосредоточенное «на внутреннем и общем»; в нем индивидуализм «побеждается сверхличным»; «его психология — психология молитвенного делания» (I, 728-729). Аскетизм здесь применяется к сфере эстетики, становясь отчасти риторической фигурой.

Обращаясь к каноническому варианту стихотворения «Аскет», пунктирно отметим вектор внесенных автором корректив. С изменением эпиграфа (вместо моления гетевского отшельника-экстатика появляется евангельская цитата, раскрывающая одно из последних обетований Христа апостолам: *Аз живу, и вы живы будете* (Ин, 14:19)), усиливается христианская версия аскетизма. Подхватывает и развивает евангельскую цитату новая, последняя строфа, увеличивающая по объему *речь Любви*. Из автокомментария к «Аскету» видно, что поэт замысливал всю историю героя как «проповедническое введение к речи Любви, содержащей главную идею стихотворения», поэтому дальнейшая переработка текста идет в этом ключе: уточняется мотивация героя и вводится момент воздействия Божественной Любви на человека уже в 1-ой строфе. Если в раннем варианте

первоначальные мотивы героя носили несколько неопределенный и по содержанию, и по времени характер (*Алканьем истины томимый, Лелея чистую любовь*), то в окончательном – появляется момент внезапного потрясения, мгновенного понимания бессмысленности и бесплодности обычной жизни (*Как возле павшая секира, – Коснулась, – воззрилась Любовь...*), который соединяет иносказательное предупреждение из проповеди Иоанна Крестителя (*Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Мф. 3:10; Лк. 3:9)) и историю обращения принца Гаутамы, который покинул дворец и отправился на поиски истины, потрясенный фактом существования страданий и смерти (*Я вспрянул, наг, с подушек тира, Наг, обошел пределы мира, – И слышал – стон, и видел – кровь*). В результате канонический вариант более отчетливо проявляет буддийско-шопенгауэровскую «закваску» аскета, которая в контексте финала сюжета отрицается как *неправая* борьба с плотским и – шире – материальным началом.

Показательно, что в речи *Любви* на первый план выходит мифологическое отождествление бога и жертвы – предмет устойчивых интересов поэта в области истории религий вообще и дионисийского культа в частности. На примере параллельных мест из разных вариантов «Аскета» видно, как быстро набирает рост мифотворческий потенциал поэтического дискурса Иванова. Вместо заряженного смыслами, но вполне традиционного по форме высказывания: *Я мир для жалости творила!* – появляется узнаваемо-ивановская синтаксическая конструкция, построенная на игре с антиномическими структурами языка: *Я – жертва – жертвенник творила: / Достойны жертв дары мои!*⁶ На антиномиях построена вся речь *Любви*: от парадоксального образа *слез* (воды), которые сплавятся в *жаре горнила* (огне), т.е. *слезы* (страдание) станут *огненными восторгами Любви*, до перифраза апостольского свидетельства: *Со Мною умерший жив со Мною* (ср. у ап. Павла: «...если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем» (2-е Тим. 2:11)).

Антиномика жертвы, через которую дается самоопределение божественной *Любви*, станет константой в творчестве Иванова. Так, напр., она содержится в тезисе Иванова, относящемся к «Аскету», о «согласии между индусами и эллинскими служителями Диониса в воззрении на жертву. В представлении тех и других жертва и жертвователь отождествляются с самим божеством, которому жертва приносится» [Иванов 1904:54]. Устойчиво возведение жертвенной символики в структурный принцип стиха: «Жрец» *нарекись, и знаменуйся: «Жертва»*. <...> *Жрец отчий – ты, о жертва жертвы отчей!* <...> *Меч жреческий – Любовь; Любовь – убийство. «Отколе жертва?» – Ты и Я – отколе? Все – жрец, и жертва* (I, 743-744).

⁶ См. интереснейшую статью *Гоготшивили Л.А.*, где, в частности, анализируется эта строка из «Аскета»: «Узнаваемо ивановский» ход в привлечении «глубинных грамматически-синтаксических антиномий языка» для «расшатывания именующих потенциалов синтаксической конструкции»: игра с пассивным и активным залогами <...> особо маркирована и отчетливо обнажена череда залоговых трансформаций в однокорневых конструкциях. Например, аналитическое *жертва жертвуется* трансформируется за счет смены пассивного залога на активный в символически-антиномическое *жертва приносит жертву* (*Я – жертва – жертвенник творила*) [4, 127-128].

Конечно, утверждение тождества всех участников жертвоприношения не исключительно ивановское открытие, оно имеет древние корни, которыми питается интуиция поэтов–мистиков. Вл. Соловьев также писал: *Я и алтарь, я и жертва, и жрец* [16, 92], хотя и не сводил всю свою философию к идее жертвы. У Иванова же мистика жертвы становится магистральной линией его творчества, его поэтической стратегией в целом (ср.: «Полагаю, нет нужды напоминать, что разъяснению многих из вопросов, связанных с мистикой жертвы, мы обязаны Вяч. Ив. Иванову» [18, 146]), и восходит она к Ницше, открывшему ему Диониса «как вневременное начало духа» (I, 16). В автобиографической ретроспекции Иванов признается, что «изучение религии Диониса <...> было подсказано настойчивою внутреннею потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания» (II, 20). Преодолением стал синтез двух мощных и противоположенных философских влияний. С одной стороны, поэт развивал идеи Ницше, «пропустив» их через христианство Соловьева. С другой стороны, он сообщил соловьевскому учению о Богочеловечестве мощную энергию ницшеанского экзистенциализма и эстетизма» [1, 125].

При этом вопрос об аскетизме, учитывая полярное отношение к нему Ницше и Соловьева, тоже должен был каким-то образом решиться. Соединяя идею Ницше о *верности земле*, метафизику всеединства с онтологией любви у Соловьева, а также мистику любви у Достоевского (символически выраженную в *целовании* земли его героями, реминисцентно присутствующем в стихотворении «Персть»: *И, вновь родним с родной святыней, Я Землю, Землю лобызал!* (I, 519)), Иванов «видит в дионисийском мистицизме предвосхищение христианства, акцентируя в последнем жертвенную природу искупления» [1, 124]. В контексте нашей темы это говорит о том, что для него более значимой оказывается мистика экстаза, чем аскетическая подготовка к нему. Симптоматичен укор поэта в адрес позднего Ницше: «Дионисийское состояние разрешает душу и, приемля аскетический восторг, не знает аскезы: разрушитель старых скрижалей, требуя, чтобы человек непрестанно волил превзойти самого себя, снова воздвигает идеал аскетический» (I, 724).

В понимании экстаза как сердцевины религиозной жизни Иванов следует мистическим традициям (языческим и христианским), в которых экстатическое состояние – это этимологически буквальный выход из себя, *восхищение* сознания, богообщение, когда человек «становится участником сообщаемого ему откровения»⁷. Другое дело, что в «Аскете» экстатический танец героя привязывает его – через ницшевского Заратустру – к языческой мистериальной практике, так же имеющей аскезу, своей конечной целью отличную, однако, от христианской, направленной главным образом на борьбу с греховными страстями и непрестанное покаяние. Исаак Сирий

⁷ В фундаментальном богословском исследовании 1907 г. Зарина С. "Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование есть отдельная глава, посвященная учению об экстатическом состоянии в Св. Писания и святоотеческой письменности (С.458-465). Ср.: «Так, напр., выражением ἐκστάσις обозначается состояние ап. Петра, на которого во время молитвы «напал экстаз» (ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἐκστάσις) (Деян.10:10)» [5, 465].

говорил, что аскетизм – «матерь освящения человека; ибо от него происходит первое восприятие Христовых тайн». Но герой стихотворения борется не со страстями, не с грехами, а с самим принципом телесности (в шопенгауэровском духе). Поэтому остается впечатление, что автор и признает действенность аскетизма, и в то же время отрицает, вкладывая в уста самой божественной *Любви* его негативную оценку. В свете этого главной идеей стихотворения выступает полемический (ницшеанско-соловьевский) ответ Иванова на шопенгауэровский аскетический идеал: сокрытый в идее жертвы «дионисический восторг — единственная сила, разрешающая пессимистическое отчаяние, эту законную первую реакцию возревшего духа на скорбь и муку живущего, на несомненную действительность крушении высоких надежд и торжества злых сил, на вечный ужас всепоглощающей смерти [8, 148]. Не случайно анализируемое стихотворение входит в раздел «Кормчих звезд» с посвяtitельным названием «Дионису».

Подведем итоги. Неоднозначное отношение Иванова к аскетизму во многом определялось интеллектуально-эстетическим контекстом модернизма, отрицающего как позитивистские, так и традиционно-христианские представления о человеке и Боге⁸. Поэт, определяя точку духовной близости Новалиса и «современных искателей», в духе эпохи называл не только «отношение к земле и плоти, к Небу и земле», но и «общий протест против аскетизма в старом понимании христианства» (IV, 741). В том же русле – его известное противопоставление *аскетического типа культуры символическому*, с акцентировкой в первом *глубокого недоверия к природному началу, неверия в мировую душу* (IV, 601). При этом, однако, очевидна теоретическая убежденность Иванова в том, что «ни одна великая идея не торжествует без подвигов отречения, т.е. без изначального признания принципа аскетического руководящим методом в перестроении жизни и переоценке извратившихся ценностей» (III, 143). Не забудем также, что именно Иванов выдвинул главную заповедь для художника – соблюдение *внутреннего канона* (II, 640), умеренно требуя при этом *ограничения, но не отречения* (II, 637) от заветов символизма, т.е. постулируя своеобразный, интеллектуально-эстетический, аскетизм.

Литература

1. Аксенов-Меерсон М., протоиерей *Созерцанием Троицы Святой...* Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев, 2008.
2. *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. Составление и подготовка текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и комментарии К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995.
3. *Гете И.* Фауст. Перевод Б. Пастернака. М., 1976.
4. *Гоготшивили Л.А.* Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова //

⁸ См. лекции арх. Феодора (Поздеевского) «Об аскетизме вообще и об Аскетике, как науке...», в которых представлен анализ искажений понятия аскетизма в культуре начала XX в. // http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/Arhiepisop_Feodor_Smysl_hristianskogo_podviga/page03.htm

- Гоготшивили Л.А.* Непрямое говорение. М., 2006.
5. *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование. Т.1. Основоположительный. Кн.2. Опыт систематического раскрытия вопроса. СПб., 1907.
 6. *Иванов В.И.* Автобиографическое письмо // *Иванов В.И.* Собр. соч. В 4 т Брюссель, 1971-1987. Т.II. (далее ссылки на это издание будут приводиться в тексте, с указанием в скобках номера тома и страниц).
 7. *Иванов В.И.* Религия Диониса // *Вопросы жизни.* 1905. № 7.
 8. *Иванов В.И.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь.* 1904. № 2.
 9. *Переписка* Вяч. Иванова с С.А. Венгеровым / Публ. О.А. Кузнецовой // *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1990 год.* СПб., 1993.
 10. *Иванов Вячеслав, Зиновьева-Аннибал Лидия.* *Переписка: 1894-1903.* В 2 т. / Подготовка текста, вступ. статьи, комментарии Н.А. Богомолова, М. Вахтеля, Д.О. Солодкой. Т.2. М., 2009.
 11. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1990.
 12. *Иванов В.И.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. В 2 кн. / Вступ. ст. А.Е. Барзаха, сост., подготовка текста и примечания Р.Е. Помирного. СПб., 1995. Кн. 2.
 13. *Свасьян К.А.* Примечания // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1990.
 14. *Скабичевский А.М.* Аскетические недуги нашей современной передовой интеллигенции // *Скабичевский А.М.* Сочинения. Кн. X. СПб., 1900.
 15. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Собр. соч. В.С. Соловьева.* В 12 т. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Изд. 2-е / Фототипическое изд. Т. VIII. Брюссель, 1966.
 16. *Соловьев В.С.* Ближко, далеко, не здесь и не там... // *Собр. соч. В.С. Соловьева.* Т. XII. Брюссель, 1970.
 17. *Титаренко С.* Искусство как теургия (неопубликованная поэма-послание Вячеслава Иванова «Ars Mystica»). Приложение №2 // *Символ.* №53-54. Париж-М., 2009. С.66-67.
 18. *Флоренский П.А.,* священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
 19. *Христианство:* Энциклопедический словарь: В 2 т. Т.1. / Ред. кол. С.С. Аверинцев и др. М., 1993.
 20. *Шишкин А.Б.* Толстой и/или Достоевский: случай Вяч. Иванова // *Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада: Материалы межд. конф. 3-6 сентября 2001 г.* СПб., 2003.
 21. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml.