

К 147-летию Вячеслава Ивановича Иванова:

Дни Вячеслава Иванова в Музее Достоевского

Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского

Центр исследований Вячеслава Иванова в Риме

15 февраля (пт), начало в 14.00

Научное заседание

«Трагедия – Миф – Мистика: Достоевский в толковании Вячеслава Иванова»

Ведущий: *Андрей Борисович Шишкин* (Центр исследований Вячеслава Иванова в Риме)

Первая часть конференции

А.Б. Шишкин: Дорогие друзья, мы начинаем нашу по счету пятую конференцию, посвященную 147-летию со дня рождения поэта, мыслителя и ученого Вячеслава Ивановича Иванова. На этот раз – впервые в гостеприимном доме Достоевского. Что не случайно, потому что, сразу входя в суть вопроса, по мнению некоторых историков литературы, ну, скажем, из петербургских мы назовем покойного проф. Григория Абрамовича Бялого, из московских покойного академика Сергея Сергеевича Аверинцева – в XX веке открыли, сделали открытие Достоевского, прежде всего Иванов и Бахтин или Бахтин и Иванов, эти двое.

Сейчас я скажу вступительное слово, затем предоставлю слово нашему гостю из Вечного города профессору Папского института в Риме Стефано Каприо, который там читает курс «История русской мысли».

Тема нашей встречи определена названием книги, которая включает более чем 40 лет размышлений, чтений, переживаний, прочувствований. Есть такое, мне кажется, удачное слово «резонанс», т.е. творческое сопереживание, творческое домысливание поэта Иванова и автора романа «Бесы». Книга 1932 г. была инициирована молодым другом Вячеслава Иванова Евсеем Давидовичем Шором и издана в Тюбингене в издательстве «Зибек Мор», в котором в минувшем году, 2013 г., вышла другая книга Иванова. И вот сущность подхода, оригинальность подхода Вячеслава к Достоевскому формулируется уже в самом заглавии: «Достоевский. Трагедия – миф – мистика». Мне кажется, что первый момент, первая концепция сейчас почти повсеместно принята, хотя и оспаривается, но самый момент её оспаривания на самом деле чрезвычайно плодотворен, о чем мы во второй части нашего собрания наверно услышим.

Воспользовавшись схемой польского коллеги А. Дудека, обозначим шесть конструктивных элементов этой парадигмы, которую усматривает поэт Иванов или ученый-филолог Иванов у Достоевского: он видит в романах Достоевского ряд конструктивных элементов – прообразов античной трагедии:

1. Столкновение hubris, гордыни человека, со святыми законами Матери-Земли.
2. Роковое безумие преступника.
3. Гнев земли за пролитую кровь.
4. Обрядовое очищение убийцы целованием земли перед народом, который собрался вершить суд над преступником.
5. Эриннии духовного ужаса гонят преступника.
6. И, наконец, последний шестой – выбор путей искупления через страдание.

Конечно, не во всех романах все шесть моментов, все шестов элементов этой конструкции могут быть эксплицированы – может быть шесть, может быть семь. В некоторых романах кажется и все.

Что мне кажется принципиально важным – это то, что нашему сегодняшнему собранию предшествует замечательная книга, которая вышла совсем недавно в Москве трудами Дома Лосева – это материалы конференции на тему «Достоевский и культура Серебряного века» (М.: Водолей, 2013). Здесь у нас ряд совершенно по-новому поставленных тем, проблем, в том числе присутствующего здесь профессора Жоржа Нива. И все они, так или иначе, обращаются к девяти статьям Иванова о Достоевском. В первую очередь, конечно к его совершенно особливо стоящей и основополагающей, в истинном смысле этого слова, статье «Достоевский и роман-трагедия», произнесенной в Петербурге в Религиозно-философском обществе в 1911 году.

И как бы в продолжение этих статей хотелось бы нам здесь и о чем-то совместно поговорить. И один момент, который мне бы хотелось пояснить – эту триаду «трагедия-миф-мистика», «трагедия-миф-религия», особенно может быть первый момент. Сейчас я буду говорить о трагедии, потом мои коллеги может быть займутся аспектом мифа, это будет профессор Жорж Нива, и после этого – более близко к вопросам церковным, религиозным, церковно-религиозным, будет говорить Стефано Каприо из Папского Восточного института.

Итак первая часть триады, идея трагедийности у Достоевского. Здесь Вячеслав Иванов смотрит далеко назад в прошлое, он возвращает не в «малое время», когда Михайловский писал статью «Жестокий талант», а в «Большое время». Первая фраза его книги, первая страница его книги о том, что Достоевский создал новый мир, принес русским, еще не пережившим того откровения личности, которое изживал Запад уже в течение столетий – одно из последних и окончательных откровений о мире. Иванов пишет о Достоевском как об общеевропейском писателе, который обращается назад к античности. «Достоевский и античность». И вот эта идея характерна именно для русской (в отличие от, скажем, немецкой философии), она никак не умозрительна, она, можно определенно сказать, глубоко пережита. Но это мало. Она не просто глубоко пережита, потому что Вячеслав Иванович, глубоко переживая древнюю Грецию, миф Диониса, в первую очередь обратился к великому трагику античности – Эсхилу. И он не просто к нему обратился, он не просто его прочитал, он его перевел, он создал до сих непревзойденное воспроизведение Эскила на русском языке. Он воплотил русского Эскила, он создал русского Эскила. И он создал язык, в том числе используя православные церковно-славянские литургические формулы, которыми говорят некоторые трагические герои Эскила. Через Эскила – к роману-трагедии Достоевского. Это, кажется, наиболее интересно, ибо это не просто умозрительно, это глубоко пережито и, главное, творчески воплощено.

Стефано Каприо (Папский Восточный институт, Рим)

О. Стефано Каприо: Благодарю всех вас за гостеприимство и приглашение. Я несколько смущен тем, что должен говорить перед такой публикой, в таком месте, перед такими специалистами. В Папском Восточном институте с начала XX века мы изучаем русскую духовную традицию. Этот институт был создан для исследования не только русской, но и всех традиций христианского Востока. Сейчас делается опора особенно на изучении арабской христианской традиции, но и русская традиция всегда присутствовала. Я не член ордена Иисуса, но сотрудничаю с институтом. Мы пытаемся выделять из русской традиции именно богословские аспекты.

Ну, как известно, русское богословие как таковое это не самый адекватный подход для русской культуры, и я думаю, что тема сегодняшней конференции позволит лучше посмотреть на это – взгляд Вячеслава Иванова на Достоевского и его триада – трагедия, миф и религия. Следует выделять именно тот подход, который больше соответствует русскому менталитету в религиозном мировоззрении, которое не прямо богословское, а более общее в религиозном, обще культурологическом смысле. Мы сейчас как раз говорим о восприятии Достоевского в Серебряном веке. Говоря о Вячеславе Иванове и других персонажах эпохи обычно употребляют термин «религиозно-философский подход». Но религиозно-философский подход Серебряного века – это многослойный подход, который нельзя ограничивать категориями классического богословия и схоластики. Наоборот, это и выход из классической терминологии. Русская культура Серебряного века, которая наследует из «золотого века», с XIX века, определенные проблематики, как раз пытается создать некой оригинальный русский синтез, оригинальное русское выражение самого христианства и вообще религии.

Вот Вячеслав Иванович Иванов особенно отмечает параллели и сходство с античной религиозной, с классической культурой. Но надо сказать, что тот путь, который предшествовал Серебряному веку – это путь исхода из некоего плена русского богословия, русской религиозной культуры, то, что протоиерей Георгий Флоровский назвал «псевдоморфозой русского богословия» – русской культуры в рамках латинской схоластики, которая господствовала в России с середины XVII до начала или даже середины XIX века. И попытка восстановить, во-первых, связь с исходной святоотеческой традицией, и с другой стороны, попытка найти свое слово, свое выражение, синтез между святоотеческой традицией и схоластикой, которая в XIX веке, как знаем, производит не только в этом аспекте, но и во многих аспектах спор между славянофилами и западниками. Этот спор, как известно, тоже и богословский спор. С точки зрения богословия спор между славянофилами и западниками очень странный, категории используются некорректно. Некорректен подход Чаадаева, который описывает религию Россию как жалкое наследие «*miserable Bysance*», «жалкой Византии». Некорректен подход Хомякова, которой основывает свою соборность на некой исконной исходной религиозности, которую он сам выдумал. А Достоевский – это уже момент некоего итога, некоего завершения, по крайней мере, этого подхода. Сам Достоевский смотрит на все эти стереотипы, на все теории славянофилов или западников смутно, скептически, иногда даже иронически, и пытается давать что-то новое как что-то новое и одновременно что-то синтетическое. Что такое «русский Бог»? «Русский Бог», выражение, которое звучит, например, в «Бесах», в разговоре между Шатовым и Ставрогиним как нужное выражение веры одного народа. Невозможно верить, если вера не является верой одного народа и поэтому невозможно с этой стороны определить что такое «русский Бог». Хотя иногда кажется, что Россия – это что-то непонятное, это «шутка природы». Но, как известно, Достоевский сам доходит до того, что его заключение, его понимания русского христианства, русской религии в том, что именно то, что является исконно русским – это и есть «универсальное». Это слово, которое он произнес в знаменитой речи перед памятником Пушкина, который изображен на фотографии здесь, в музее Достоевского.

Здесь он сказал, что русское – это то, что всечеловеческое. И это всечеловеческое, которое он разделил мыслями с Соловьевым – это одно из коренных понятий всего Серебряного века. По-настоящему русское может стать и универсальным. Не только в богословском случае. Не случайно часто принимается как образец, как сравнение, как модель для возможного разрешения этого определения русской религиозности сравнение с Данте, с «Божественной комедией», образы и идеи которой сам Вячеслав Иванов усматривает в сочинениях Достоевского. И не только Иванов. Томас Манн, например.

Данте как общее описание языка, который сама Россия пытается восстановить как металингвистику, для России больше, чем богословский или литературный образец. И мне кажется, что это особенность восприятия Данте именно в русской культуре, говорю это как итальянец, поражаясь тому, что русские принимают и оценивают Данте значительно шире и глубже, чем другие европейцы.

Восприятие Данте в русской культуре – очень значительно, потому что поэт принимается как бы как точка опоры. И мне кажется, что самая очевидная причина в том, что в главной поэме Данте литература сочетается с богословием, что это богословие в литературной форме, даже в поэтической форме, и это является для русского менталитета более адекватным выражением самого богословия. Именно в богословском аспекте Серебряный век произвел самые яркие примеры русского богословия – Павел Флоренский и Сергей Булгаков, не говоря уже о чисто философском, религиозно-философском выражении у Бердяева, Франка, Лосского и поэзии символизма, Блока, Вячеслава Иванова. Отсюда пошла культурология как подход ко всем этим вопросам, как поиск синтеза всего. А эти плоды Серебряного века, – Флоренский, Булгаков – до сих пор не до конца приняты, не до конца поняты, но они оба, по-моему, тесно связаны именно с проблематикой Достоевского.

У Достоевского концентрируется весь путь XIX века, именно религиозный путь XIX века. Попытка установить именно христианскую веру в той форме, которая адекватна русской душе. Во-первых: святоотеческое богословие. Святоотеческое богословие, которое в России воспринималось всегда в определенном варианте, в определенном ключе, всегда не переживалось до конца. По сути, русское христианство это и есть наследие христианской Византии. Сама христианская Византия – это уже первое наследие святоотеческого богословия, потому что Византия начинается уже когда главное богословие выразилось в контексте более широкого христианского мира. И поэтому это наследие наследия, которое производило некоторые ипостаси. Русский византизм Киевской Руси был прерван довольно рано и во многом забыт, русский образ традиции восстановлен после татарского ига и больше всего выражается в иконе, в русской иконе, которая сводится в понятие «Святой Руси». А понятие «Святой Руси» – это понятие XVI века, не раньше и не позже, которое обрывается резко после Ивана Грозного как раз в связи с нашествием латинян и с распространением схоластики на русском богословском пространстве.

XIX век восстанавливает эту святоотеческую традицию по-своему, тоже по-другому, и это по-моему, видно в самом Достоевском. Соответственно, восточное богословие, как известно, сосредоточено на тринитарных догматах, это я считаю главным вопросом, богословским вопросом всей русской культуры – как воспринимать тринитарный догмат, догмат Троицы? Этот вопрос догмата Троицы очень влияет на создание русской иконы XV-XVI вв., и все споры об иконе тех времен все как раз затрагивают вопрос Троицы, как надо изображать Троицу. Вопрос – можно ли изображать только по сюжету Авраама, посещение Авраама у Мамврийского дуба, или по-другому, и вопросы, как можно воспринимать взаимоотношение трех лиц, трех ипостасей Священной Троицы.

И это вопрос, на котором основывается еще и раскол XVII века. Раскол старообрядцев, двуперстный, трехперстный знак или трехразовое или четырехразовая «аллилуйя» – это в основном выражение спора о Троице. И эти споры о Троице воспринимаются очень символично как возможность внести в Троицу человеческую природу – это есть суть христианского святоотеческого богословия – как соотнести догмат Троицы с догматом соединения двух природ Христа, основа догматов соборов IV-V веков в России понимается по-своему. Т.е. как ввести человечество в Троицу? Я выражаюсь несколько неточно и грубо, но мне кажется, что именно в этом вопросе состоит некий секрет искусства Достоевского – его тринитарность – как ввести человека в жизнь Святой Троицы и во взаимоотношения в Святой Троице. То, что Бахтин определяет как полифонию в романах Достоевского, по-моему, это не просто полифония, а некая попытка описывать такой вид взаимоотношений, что есть соединение разных ипостасей в одном лице.

Часто тринитарность, троичность персонажей Достоевского относятся к разным формам выражения одной идеи. Как самое показательное – это три брата Карамазова, которые могут представлять три разные варианты русской души. Но с другой стороны эта тринитарность, которая воспроизводится в разных элементах, в разных романах – это переплетение разных лиц, чтобы слиться в одном и чтобы прийти до окончательного выражения личности.

Что такое личность? Что такое взаимоотношение личности? Для меня, по крайней мере, это самый глубокий мотив богословия, который можно находить у Достоевского и который не случайно стоит в основе богословия Флоренского и Булгакова. Правда, Флоренский говорит о своем понимании Софии Премудрости Божией как четвертой ипостаси и как возможность внести Троицу любую другую ипостась как четвертую. Т.е. уже не как постоянная, как реальная ипостась, а как условная ипостась, где через Христа человек может слиться в единстве этой тайны разнообразной, которая есть Троица. Вот эта диалектика ипостаси личности – эта одна тема.

Но с другой стороны, другой догмат, который более явно присутствует у Достоевского – это догмат именно христологический, соединение двух природ Христа. Христианство Достоевского – это христианство глубоко христологическое. Можно его описывать даже как христомоническое, как сосредоточенное на одном Христе. Достоевский не очень верит в церковь, в основном от Достоевского мы принимаем, что церковь на земле не реализовала свое призвание и вообще не может реализовать это призвание. Это заключение легенды Великого Инквизитора. Легенда о Великом Инквизиторе по внешней форме – естественно антикатолический текст, но по своей сути – это акт осуждения церкви вообще. Нигде не найдем у Достоевский защиты православия, защиты православной церкви. Есть явное обвинение католичества, которое ошиблось: призвание церкви поняло как призвание создать Царство Божие на земле. Но не сказано противного, что «в отличие от католической церкви православная церковь смогла остаться духовной». Наоборот, даже в самой интерпретации православия у Достоевского есть некое выражение другой формы христианского единства, более духовное, не институциональное. И особенно именно христоцентрически, христомонически переплетение в человечестве Божественной природы, где многие видят некое отражение богословия, если взять из великих Отцов Церкви богословие Максима Исповедника. Человек – микрокосм, где видно все отражения макрокосма. Но понятие церковного пути у Достоевского больше уходит не к церкви как институции, а духовному харизматическому явлению в церкви как монашеству. Это тоже заметный элемент восстановления святоотеческой традиции и русской традиции, мы видим особенное почитание русского монашества, тесное отношение с Оптиной Пустыней, с ее старцами, которые выступают прямо как герои романа Достоевского. И рассказ об этих старцах в «Братьях Карамазовых» выражает концепцию церкви Достоевского, где авторитет

старцев явно выше любого другого авторитета. Это исихазм, это обожение. Но обожение очень своеобразное. У Достоевского русский исихазм восходит не только к аскетизму или к самоотвержению, которое и есть часть традиции монашества. А больше именно в восприятии, восприятии человеческого, человеческой души. Роль старца не в аскетике, а в углублении человеческой души. Кто такой старец? Тот который знает человека, знает тайну человека. Даже в противопоставлении старца в «Карамазовых» с другими иноками, которые как раз критикуют его из-за его излишней критики чистого ригоризма и аскетизма. Это больше походит на фигуру Серафима Саровского, чем на Иоанна Кронштадского. Это наследие русской традиции исихазма. Традиции Нила Сорского – нестяжателей, русского францисканства, если позволите говорить католику.

Но помимо тринитарной, христологической, монашеской традиций, духовности богословия у Достоевского выделяется тема святоотеческая, но не восточная – тема святого Августина, блаженного Августина. Тема зла и свободы, которая преимущественно содержится в его романах. Можно сказать, что великий роман Достоевского в основном – это роман о свободе и о свободной воле. Особенно текст «Великого Инквизитора», который именно об этом и говорит. Это тематика августианская, это русский вариант латинского богословия, уже не схоластического богословия, а именно латинского. Корни латинского богословия в блаженном Августине. Многие замечают это сходство между Августином и Достоевским.

Мы знаем, что именно в этом вопросе, – в попытке освободиться от влияния схоластики в русском богословии в течение XIX, и особенно в конце XIX века, шла очень упорная и тщательная критика схоластического понятия юридического искупления. Об этом пишет митрополит Антоний Храповицкий, но и Вл. Соловьев, и многие другие. Соловьев определяет разницу между западным и восточным богословием. Западное богословие объясняет искупление юридическое по Ансельму Кентерберийскому как некую обязанность Бога выкупить и восстановить справедливость после греха, то, что невозможно человеку. Не соотношение человека с Богом, а с той стороны, со стороны восточного богословия искупление воспринимается не как разрешение договора между человеком и Богом, а как некое мистическое преодоление зла. Иисус Христос воплощается не чтобы восстановить некую справедливость, некое удовлетворение Бога, сатисфакцию. А Бог воплощается в человеке чтобы создать из человека Бога, чтобы поднять человека к Богу. Это некое физико-мистическое понятие, т.е. мистика, которая восходит через тело. И это у Достоевском воспринимается глубоко, как воплощенная мистика, которая не относится к восприятию монашества, а к выделению духовности в человеке. А именно как погружение Божественного в человеческое. Т.е. Достоевский пытается по-восточному решать вопрос западный. Как известно блаженный Августин боролся с ересью пелагианства в тех же самых годах, когда на Востоке начали бороться с несторианством, а потом с монофизитством. И эти два вопроса шли параллельно в истории церкви. Августин был приглашен на Эфесский собор, чтобы внести некое слово самого западного великого отца церкви, но умер по пути. Он даже изучал специально греческий язык, чтобы понимать, о чем говорят эти каппадокийцы, эти восточные отцы. И никто не мог до конца соединить эти два конца. Спор о человеке как спор о соединении двух природ Христа, спор о человеке как его свободной воле и как возможно его выхода от плена греха. Вот Достоевский по-своему пытается это соединить.

У меня осталось еще одно соображение. Корректно толковать Достоевского в контексте истории русской культуры, истории христианского богословия, контекстом тех лет, когда он пишет. И мы прекрасно знаем, что это обычно связано с разными событиями из истории России, с реформами, с распространения либеральных идей, и т.д., и т.п., вы об этом знаете лучше меня.

Но не забудем, что именно в тех годах, когда Достоевский начинает писать не только первые, но и главные романы, идет горячий богословский спор в Европе – спор о догмате Непорочного Зачатия. Этот догмат был провозглашен в 1854 году, в том году, когда Достоевский был освобожден из узилища, когда начал писать. И еще больше этот вопрос, который разделял весь богословский мир, католической мир, по крайней мере, еще больше усиливался четыре года спустя, в 1858 году, когда произошло знаменитое явление Божией Матери в Лурде, в котором все общественное мнение во Франции принимало участие, потому что это был как бы вызов современному атеистическому менталитету. Естественно православное обсуждение и осуждение этого богословского события очень понятно: оно отрицательно из-за того, что католики первый раз в истории позволили себе провозглашать догмат без полноты Вселенской церкви, без участия восточных иерархов, и это понятно. Но это не очень интересно нам и явно не очень интересно Достоевскому, который, как повторяю, иерархией церкви был не очень затронут.

На самом деле этот богословский спор очень глубокий, серьезный. Вся католическая церковь, весь богословский мир был разделен наполовину. Были «иммаколатисты» и «анти-иммаколатисты», за Непорочное Зачатие и против провозглашения Непорочного Зачатия. А Непорочное Зачатие – это ответ богословию, христианскому богословию, позитивизму, атеизму, антропологии Фейербаха. Полноценный человек – это человек, который полностью погружен в благодать Божью. Это опять вопрос Августина. Непорочное Зачатие Девы Марии – это определение человеческой природы. Что такое человеческая природа? Эта природа испорченная, которая может восстановиться именно благодаря воплощению Христа, и пример этого – Девы Марии, которая была в этом смысле привилегированна, избавлена от первородного греха, чтобы полностью принимать воплощение Бога. Как не видеть в некоторых фигурах Достоевского некое, если не прямое, хотя бы давнее эхо, не знаю, что в вашей памяти вызывает это понятие «испорченный человек», который становится непорочным. Испорченный, непорочный. Непорочность как ценность человека и не просто автономия человека, как его достоинство. Непорочность как погружение в благодать в человеке, который калека, который хромым, хромоножка. Как проститутка Соня, которая сама и есть непорочная. Как эпилептик Мышкин. Как молодой Алеша Карамазов, который и есть миссионер русского христианства, которому поручено от старцев какая миссия? Миссия, которую мы до конца не знаем. «Братья Карамазовы» – незавершенный роман. Но он коррелирует с речью Достоевского о Пушкине о некоем всечеловеческом христианстве. Русское христианство – всечеловеческое. Мы, как итальянцы, воспринимаем как главное выражение нашей культуры того же времени и как одно из главных выражений после Данте еще один роман – «Обрученные» Манзони, который не с такой силой и не с такой глубины обсуждает те же самые вопросы, что и у Достоевского. Трусость и некое гротескное описание некоторых персонажей Манзони очень похоже на персонажей даже не Достоевского, но в какой-то мере Гоголя. Искупление грешников через благодать. Но благодать погружена именно в событиях истории и в разных пятнах истории.

В 1870 году, когда Достоевский пишет «Бесы», завершается Первый Ватиканский Собор. Провозглашается новый догмат католиков против сект, догмат «непогрешимости», как он переводится на русский язык. Хотя «непогрешимость» – неправильный перевод. Это «безошибочность», а не «непогрешимость». Безошибочность Папы – это, между прочим, не самый главный догмат, провозглашенный Первым Ватиканским Собором. Самый главный догмат – это соотношение веры с разумом, естественная познаваемость Бога. Познаваемость Бога через разум и через природу. Тема, конечно, не чуждая Достоевскому.

О «непогрешимости» или «безошибочности» Папы очень интересно судить прямо сейчас. Если позволите одно отступление от темы. Потому что первый раз в истории один «непогрешимый» человек снова станет «погрешимым», как только он уходит из папства.

Между прочим, никто по нашему каноническому праву не может утвердить отставку Папы. Бенедикт уходит из папства и теряет эту возможность – провозгласить безошибочное выражение веры от себя во имя церкви. Что явно свидетельствует, что это не догмат непогрешимости *одного человека*, а это свойство Церкви, которое выделяется в людях. Это вопрос истины, которая, о том как и когда принимается эта истина, это догмат о том, что Папа Римский один от имени всей церкви может даже без консультаций, без никого, провозгласить истину. Разве случайно, что именно в те же годы Достоевский пишет: «А если даже мне доказывают математическую истину против Христа, я предпочитаю Христа».

Можно напомнить еще известное сопоставление Достоевского с Толстым. Толстой, традиционно воспринимается естественно как автор антибогословский, атеистический. На самом деле Толстой то и есть богослов. В Толстом богословие находится в более развернутом виде, сам Толстой изучал богословие и знает богословие гораздо больше, лучше Достоевского. Настоящее богословие находим у Толстого, не у Достоевского. Но у Толстого оно именно как теория, которую надо либо принимать, либо не принимать, обсуждать, описывать. Но нету однако сущности самого богословия. Все те элементы, которые я грубо выделял у Достоевского, это глубокие элементы религиозности и богословия. А в Толстом есть богословие без глубины. Хотя библейский подход, например, как Толстой использует Библию – это великий библейский подход, подход профессионала гораздо в большей степени, чем у Достоевского.

Всё богословие Толстого уходит не на восстановление христианской традиции, а на некую более размытую и менее понятную вариацию религиозности, – это некое экуменическое богословие. Сам Толстой больше склоняется к буддизму, чем к христианству, но его сочетание буддизма с христианством, с другими вариантами богословия и религиозности сегодня – это и есть самая главная религиозность, самая распространенная религиозность в мире. Мы сегодня, в начале XXI века, в основном верим по Толстому. И включая тех, которые ходят в храм. Может быть те, что с этой стороны иконостаса, а не с той стороны иконостаса. Нет, по Толстому! Потому что используем богословие для оформления некоей собственной религиозности, некой индивидуальной религиозности. Не для *универсальной* религиозности, как у Достоевский. Так что получается, что у Толстого – более размытое, более восточное, уже не в христианском смысле, «общевосточное» богословие. Богословие христианства более азиатское. Самое что ни на есть русское православное, как Достоевский выражает, наоборот, более универсальное, католический вариант христианства. Не случайно отмечу, что Достоевский в последние годы был связан дружбой с Соловьевым, который пытается как раз соединить то и другое – христианство православное с христианством католическим. Введение социальной доктрины Соловьева отражается на новой странице Достоевский, царство на земле как царство духовное – это государство, которое должно подчиняться церкви. Агиократия и теократия Соловьева, отчасти описывается Достоевским. И Соловьев как раз и пытается восстановить связь с Никейским собором, с Богочеловечностью Соборов. Знакомство Достоевского с Соловьевым происходит на «Чтениях о Богочеловечестве».

Вот попытка найти в этом великом авторе настоящую суть русского христианства. Русское христианство – это универсальное христианство, которое хочет быть самым что ни на есть универсальным христианством. Не частью христианского мира, западного или восточного. Спасибо.

Аплодисменты

А.Б. Шишкин: Спасибо. (*Следующему докладчику*) Сейчас выступает профессор Женевского университета Жорж Нива. Кафедра русской литературы женевского университета – едва ли не самая значительная в Европе; в Женевском университете

происходил ряд конференций по Достоевскому, в том числе Всемирный съезд по Достоевскому. И также три конференции, посвященные Вячеславу Ивановичу Иванову, в которых наш сегодняшний гость был хозяином.

Ж. Нива: У меня будут просто несколько наблюдений. Вот в этой книге, «Достоевский и культура Серебряного века», которая здесь лежит, моя статья о том, как родилась в начале XX века диалогия «Толстой-Достоевский», благодаря книге Дмитрия Мережковского. До этой книги еще не было той диалогии, т.е Россия еще не думала о себе как о духовном мире, где противостоят две силы, и два имени, два писателя – Толстой и Достоевский.

Мережковский дал плоть этой диалогии, этому выбору, это и есть плоть и дух. Плоть – Толстой, дух – Достоевский. И не только. Это отец и сын, потому что Толстой – это религия Ветхого Завета, и Достоевский – это религия Нового Завета с образом Христа и без образа Отца. Ну, конечно, у самого Мережковского была идея, что еще не сказано последнее слово русской мысли. А последнее слово – это будет Третий Завет, это будет завет Святого Духа и это будет именно *русское религиозное сознание*. В то время, когда Вячеслав Иванов писал первый знаменитый текст о Достоевском и осмыслял мир Достоевского как мир трагедии в античном смысле этого слова, были другие осмысления о Достоевском. Были осмысления Достоевского совсем не религиозные. Были, например, знаменитые доклады Андре Жид, который он читал в театре «Антуан» о значении Достоевского. А потом целый ряд философов по следам Анри Жида осмысляли Достоевского как, прежде всего мыслителя, показавшего, что не разум правит человеком, что подпольный человек со своей борьбой с разумом и есть более подлинный, чем разумный человек. И я назову только одного философа, Жан Валь. Эти рассуждения об иррациональном человеке они есть, мне кажется, у Вячеслава Иванова, но они, конечно, принимают совершенно другое значение, чем у Жид и у Валь и у многих других. Между прочим, у Жид довольно поверхностная интерпретация Достоевского, он его сводит к идее «беспричинного поступка». И сам Жид нарисовал своего персонажа Лафкадио по образу Раскольникова, как иллюстрацию философии беспричинного поступка. Конечно, мы знаем, что Раскольников хочет стать Наполеоном, мы тоже знаем, что первое убийство как бы оправдано рационально этой идеей стать Наполеоном и использовать убийство как орудие для соиздания великого дела. Но второе преступление не оправдано. Убийства сестры случается как бы случайно и это вдохновляет Жид. А на самом деле вовсе не случайно, конечно.

Можно сказать, что у всех текстов есть три автора: есть автор фактический, автор внутренний и автор мифический. И довольно часто они не совпадают. Возьмем Достоевского. Мы знаем про его биографию, многие знают про его биографию, и эта биография иногда заслоняет автора. Он узнал, что такое смерть, он переживал свои последние моменты. Как это описывает Виктор Гюго в знаменитом своем тексте «Последние дни приговоренного к смерти». Он был социалистом, был наказан за это и вернулся не социалистом, но социалист остался в нем, доля социализма. Достоевского как писателя изнутри мы знаем через переписку, но не забудем что публицистика, например, нам не дает Достоевского. Потому что в публицистике всё ясно, всё, даже где-то догматично, но именно романы отличаются от публицистики тем, что в них содержится прежде всего противоречие, что великие идеи как будто соревнуются друг с другом и предлагают «рынок идей» человеку. И это новшество: человек раньше не шел на «рынок идей», никакого рынка идей не было. Например, он был принужден принимать христианство. Он был принужден как функционер причащаться, исповедоваться, это была часть его официальной жизни, если он был чиновником при Наполеоне III или в Русской империи. И вдруг появились разные идеи – революция, социализм, позитивизм, и даже, как у Достоевского первоначально - христианский социализм, то есть смешение идей. Мне кажется, что в текстах Вячеслава Иванова о Достоевском он пытается как можно

сильней анализировать противоречивые силы внутри Достоевского, ариманолюциферовское, как он пишет. Т.е. темные стороны, нерациональные стороны, стороны, которые выражаются тоже в сектах. И индивидуализм, светский индивидуализм, доведен до утрированной рациональности. И, тем не менее, Вячеслав Иванов, который сам содержал внутри себя вот ту же борьбу между дионисийством и аполлинизмом, всегда стремится к какому-то синтезу, и стремится увидеть этот синтез у Достоевского.

Мой учитель Пьер Паскаль, который написал книгу о Достоевском, книгу классического типа «Достоевский. Человек и его творчество», считал, что Достоевский был нормальным христианином, считал, что убийство его отца не задело его. Не разделял точку зрения Леонтьева о том, что это не подлинный христианин, розовый христианин, как и Толстой. Он всячески пытался «нормализовать» Достоевского. Ему трудно удавалось, потому что все-таки нам всем это трудно удается, потому что хаос вписан в творчество Достоевского, не в публицистику, а в творчество. И Пьер Паскаль знал Вячеслава Иванова, читал его внимательно, ибо был под сильным влиянием Вячеслава Иванова. Т.е. очень хотел найти примирение, дойти до синтетической точки зрения. Может быть, у Вячеслава Иванова был элемент хаоса даже больше, чем у Пьера Паскаля. Хотя, когда Пьер Паскаль решил, что станет большевиком, что поучаствует в русской революции, этим выражал свою долю хаотического... что было в нем.

Мы помним тезисы Вячеслава Иванова о мифологическом вообще, и о мифологии у Достоевского, и я хочу провести одну параллель с одной современной книгой, которая возвращается к этой теме. Вот затрагивает в своей книге 1930-х годов Вячеслав Иванов тему Эдипа. Эдипа и Достоевского-Эдипа, т.е. Эдипа – преступника. Но Эдип преступник – не по своей воле, он совершил свое преступление не ведая. И тут есть античная точка зрения на вину, виновность Эдипа, что он не может смыть с себя это преступление. И есть две возможности, как пишет Вячеслав Иванов, спасти Эдипа. Эдип может признавать над собой силу «ананке», фатума, знать, что так решило провидение, так боги решили надо мною и я просто их жертва. Или он может решить : тем не менее, я человек, я отвечаю. Это уже не античная, а «пост-античная», и скажем прямо, христианская точка зрения. И тогда это не «ананке», а моя виновность. Я виновен может быть не точно в этом преступлении или проступке, а кое в чем близком к этому. Мы подходим к мысли Фрейда, который считает, что в каждом из нас есть этот Эдип и каждый из нас хотел преступить эту черту.

Была опубликован и нашумела на весь мир книга американского писателя, который пишет по-французски, Джонатан Литтелл. Есть русский перевод романа *Les Bienveillantes*. По-русски «Благовоительницы» или «Эриннии». Собственно говоря, эта книга – рассказ об ужасах XX века. Нам Бердяев и многие другие объяснили, что Достоевский – пророк революции, пророк ужасов XX века. И конечно мы можем расширить: не только ужасов русской истории, скажем, ГУЛАГа, но и ужасов Европы, подвергаемой к ужасам грандиозной европейской гражданской войны (а Вторая по-настоящему стала «мировой»). Погружения нашей Европы в хаос, история коллективного преступления нацисткой Германии против еврейского народа и других – фон и суть книги Литтела. (Одна половина книги, между прочим, происходит в оккупированном Советском Союзе).

Но интересно – что там всё идет под знаком античной трагедии и повествователь, который и есть преступник, офицер Вермахта и он соучастен в преступлениях, вспоминает. В школе ему читали лекции про греческую трагедию, про Эсхила, про Софокла, про Еврипида. И он запомнил, что нет смягчающих обстоятельств. Что смягчающие обстоятельства – нечто чисто субъективное, которое добавило христианство. А в античном мире Эдип не может применить к себе смягчающих обстоятельств. Ты не знал, ну и что? Факт – фактом, факт остается, факт никогда не стирается. Ты не можешь идти к духовнику покаяться, получить разрешение твоего греха, это невозможно. И книга

Джонатана Литтелла для меня (об этом я написал одну большую статью), это возврат к античной философии, но с неожиданной точки зрения. Чувство вины полностью отменено. И пища об этой книге Джонатана Литтелла, я думал тоже и о Вячеславе Иванове, который, как никак, но сумел сочетать античное мировоззрение «ананке» с христианством.

И есть нечто страшное в книге Джонатана Литтелла. Это страшное состоит в том, что это не богоборческая книга, с некоторой точки зрения она отличается ото всех предшественников. Книга полностью не христианская. Мы ушли от христианства, и эта внутренняя свобода, которая дана христианством, и в особенности образом Христа, ушла. Она больше не существует для многих современников, потому что ее убили в XX веке.

Вот, собственно говоря, я на этом остановлюсь, потому что в какой-то мере Вячеслав Иванов пишет о всех наших ужасах, но он пишет о них со своим поэтическим инструментарием. Например, когда он пишет о тревожной проблеме «Легиона» («Легиона» с большой буквы) это и есть проблема тоталитаризма. Только мы должны это переводить на наш язык. Если мы вникли в его тексты, мы переводим автоматически. А, тем не менее, другие мыслители нам нужны типа Анны Арендт, чтобы понять вот эту проблему, тревожную проблему «Легиона». И некотором смысле весь этот русский ренессанс XX века, который содержит этих мыслителей, которые абсолютно не догматические, которые могут быть еретические стопроцентно – Мережковский, Толстой, Достоевский, Бердяев. Но они говорят о том, чем чревата свобода. Т.е. Великий Инквизитор всегда за их плечом.

А.Б. Шишкин: Спасибо! Друзья, пожалуйста, теперь вопросы к обоим докладчикам. И мне кажется, что вопросы сейчас наиболее необходимы. Один из первых тезисов Вячеслав Иванова – о том, что это не мы там с нашим пассивным инструментарием научным методологическим разгадываем Достоевского. Это Достоевский нас разгадывает, это он ставит перед нами вопросы. И только вопросы. Мы, я думаю, должны задавать вопросы, потому что без вопросов – дело мертвое. Сколько вопросов дается и прозвучало в докладах, и не прозвучало, скажем так, из того, что обозначено в книге Иванова. Церковь – не превращается ли она в государство? Государство – превращается ли оно в церковь? И вот соборность, чаемая соборность, сейчас пишут в книге «Соборность русской культуры», соборность, а её противоположность – легион, дьявольский. Что – одно или другое? Ну не буду продолжать, прошу задавать вопросы к докладчикам!

Вопросы

В. Григорьев: Виктор Григорьев. Я не думал задавать вопрос, но поскольку в заключении произнесли такую вещь, которая подтолкнула меня собственно. Вы прочитали книгу и резюмировали, что она произвела на Вас впечатлением отсутствие христианского начала или человеческого. Ну, как резюме. И Ваши слова, что русские мыслители напоминают Вам о том, что Великий Инквизитор стоит у каждого за плечом. Это мне напомнило, есть такую русский мультипликатор Юрий Нортшейн, если Вы знаете, ну, знаменитый его мультфильм «Ёжик в тумане» и так дальше. Почему? Он на своей лекции, они напрямую пересекаются с Вашими словами, сказал так. Он работает последние 20 лет над мультфильмом по Гоголю и ему не удастся это сделать по одной причине. Он сказал так: но я знаю, пока я делаю этот фильм по Гоголю, по «Шинели», Великий Инквизитор меня не достанет. И я почему это спряг с Вашими словами. А вопрос такой: Книга Литтелла – документальная?

Ж. Нива: Нет.

В. Григорьев: Художественная?

Ж. Нива: Да.

В. Григорьев: Ну, вот у меня такой вопрос: не кажется ли Вам, что эти книги становятся просто нормой жизни, если бы документальная книга была, а это ведь художественное произведение в современной Европе, и в современной России в том числе. Ответьте, пожалуйста.

Ж. Нива: Книга Джонатана Литтелла не документальная, но она основана, как я знаю, на семи годах исследований, так что историки не нашли, можно сказать, ошибок. Это история уничтожения евреев на территории Советского Союза. Это история шоа массовыми расстрелами.

То, что исследует французский католический священник, отец Дюбуа, который ездил по Украине и находил выживших людей, которые видели Sonderaktionen. Так что это художественная книга с долей ониризма и фантастики, но две трети документальные. Это настолько сильная книга, что мне трудно её присоединить к группе книг, но я помню, что был круглый стол об этой книге в католическом центре в Париже, «Центре Бернаноса». И одна дама меня спросила: «А нужно ли читать эту книгу?» И это был, конечно, был чрезвычайный важный вопрос «нужно ли?». Я ей сказал: «Мадам, я думаю что не нужно на уровне классического богословия, но всё зависит от того, что такое мы хотим знать из жизни». Мы можем хотеть закрывать глаза, не видеть, или видеть как на картинах Нестерова. Пусть будет некий идеальный и слащавый мир, некая Святая Русь, а тогда не поймешь никогда, как возможны были на этой Святой Руси столько преступлений, массовые убийства. Также, как ты не можешь в Германии Эммануила Канта понять, как можно было дойти до Освенцима. И понять этот постхристианский мир.

Н.Т. Ашимбаева: У меня может не столько вопрос, сколько некая реплика по докладу Стефанана Каприо, где прозвучали очень интересные и очень такие неожиданные, по крайней мере, для меня ракурсы мысли о сравнении богословия Толстого и Достоевского. Мысль о том что, отрицая богословие Толстого, мы все-таки в большинстве своем верим именно по Толстому, с одной стороны. А с другой стороны, может быть в виде какого-то противоречия, прозвучала мысль, что в этом сравнении получается, что богословие Толстого как будто бы более догматичное и более богословское, если можно так выразиться. Но в то же время менее глубокое и менее универсальное, чем богословие Толстого. Вот правильно ли я всё это поняла? И просто эту мысль, если можно, немножечко можно если развернуть, то это будет интересно. Спасибо.

С. Каприо: Ну это насчет богословия Толстого – это потому, что Толстой не только в романах, но еще в публицистике изучал и пытался доказать «фальшивость» богословия. Но в этом он шел богословским путем, и в этом он находит некоторые богословские моменты, как, например, истолкование Священного Писания, технически тщательно оформленное. Действительно, предлагается некоторая религия, которая в себе соединяет все религии мира. Религия атеистическая или не атеистическая или... не теистическая, а всеобщая, но это есть религия более в этом смысле современная.

Я когда студентам на Западе хочу найти литературное описание русской литургии вспоминаю всегда «Воскресение» Толстого, потому что хоть и пародийно, насмешливо, но точно.

Н.Т. Ашимбаева: Негативно.

С. Каприо: Негативно, насмешливо, но абсолютно точно описывает литургию. У Достоевского вы этого не найдете. У Достоевского нет понятия «литургии». Естественно у Толстого отрицательное, но в отрицании еретика – больше богословия, больше выраженного богословия, чем в вере такого глубокого верующего как Достоевский. Как

мы верим: по Толстому или по Достоевскому? Сегодня мы уже вышли из такого сопротивления, как у самого Толстого было по отношению к церкви, к богословию. Сегодня, в постмодернизме уже противопоставление «атеизм и религия» как то стерлось, нет там такого яркого противостояния атеистов и религиозных людей. Трудно найти настоящего атеиста сегодня.

Из зала: Достоевский считал, что нет атеистов.

С. Каприо: Вот! Достоевский уже понял суть. Поэтому толстовский подход сегодня более приемлемый. Потому что уже не чувствуется эта резкость сопротивления, которая привела даже к отречению Толстого от церкви. Сегодня, может быть, отлучили бы еще раз (*смеется*), но я думаю, что скорее всего, его провозгласили бы новым пророком.

А.Б. Шишкин: Пожалуйста, еще вопросы. Прошу, пожалуйста, сначала свое имя называть.

О. Григорьева: Меня зовут Ольга Григорьева, культуролог. Вот пересмотр христианства начался особенно интенсивно и совершенно реально во времена Серебряного века, с Вячеслава Иванова, и других его коллег. Еще раньше начался, но особенно явно во времена (*неразборчиво, Н.Р.*). А теперь, в связи с тем, что разговор зашел об ужасах, у меня вопрос к обоим уважаемым докладчикам. Начался ли более интенсивный пересмотр традиций христианства? Даже отход от христианской традициях. Что-то говорит об этом Джонатан Лителл в своей книге? Что уважаемые докладчики сейчас скажут о возможности людей остаться на прежних позициях веры после ужасов XX века? Спасибо.

Ж. Нива: Как Вы знаете, протестантский богослов Ганс Йонас ставил вопрос: можно ли говорить о Боге после Освенцима-Аушвица. И в другом виде: можно ли писать поэзию после Освенцима-Аушвица? Ну, на второй вопрос ответ уже есть, потому что пишут поэзию. На первый вопрос ответ может быть сложнее, в том смысле, что Освенцим-Аушвиц – это более болезненное место, чем, скажем, землетрясение в Лиссабоне. Помните поэму Вольтера о землетрясении в Лиссабоне. Он обращается к тогдашним богословам: «Ну что вы нам скажете? Лиссабона уже нет, и жители Лиссабона погибли». Т.е. проблемы добра и зла. Но насчет Аушвица это труднее и наверно некоторые из вас помнят полемику, там была одна женская обитель внутри Аушвица, и монахини хотели замалывать этот грех. В конце концов, польский папа Иоанн Павел II приказал им покинуть внутреннюю территорию этого лагеря, поскольку там погибли главным образом евреи.

Не стопроцентно только евреи, но главным образом евреи. Им решить – можно замолить этот грех, или нельзя. Но дальше, чтобы ответить на Ваш вопрос, мне кажется, что проблема в сегодняшнем идеологическом сепаратизме. Есть верующие люди, есть церковь, есть приходы. И они в основном, во всяком случае, на Западе никому не мешают, в Западной Европе, ну пусть. Но они тоже никого не особенно привлекают и есть огромный «не христианский» мир. Это не языческий мир, это скорее пост-христианский мир. Всегда был рядом с христианством не христианский мир, языческий, между прочим, двуверие существовало. Теперь есть а-христианский, но можно тоже сказать пост-христианский мир, которого просто не волнуют проблемы, которые ставят Достоевский. Не волнует разговор «русских мальчиков», не волнует тот факт, что Иван говорит «хорошо, допускаю твоего Бога, но я Ему возвращаю свой билет». Не из-за лиссабонского землетрясения, но из-за слезинки одной замученной ребенка. Вот эту проблему ставит совершенно по-другому. И, конечно, христианство влияет еще в какой-то мере на ответы. Имею в виду главным образом о Западной Европе, потому что в Латинской Америке это наверно по-другому. Я был в Бразилии и увидел, что это по-другому. Вот это «а-христианство» чувствуется и в культуре, в новой культуре ... Вы можете почувствовать в некоторых выставках святотатство, но как было сказано, это еще какая-то вера –

святотатство. Если борешься с сакральным, с образом Христа, как это не неприятно для христиан, но образ этот все есть, раз борются с ним. Но и святотатство устарело...

С. Каприо: Ну я много добавить не могу, уже всё очень хорошо сказано с точки зрения христианства. Естественно, надо убрать любую тень не только антисемитизма, особенно антисемитизма. Папа Бенедикт XVI много действовал здесь внутри католицизма. Кроме посещения Израиля и встречи с ... (*неразборчиво, Н.Р.*). Напоминаю пример. Бенедикт XVI восстановил латинский обряд Тридентинского собора, который был упразднен 50 лет назад, где была особенная молитва против евреев, и говорилось «о злых евреях», это было такое символическое выражение католического антисемитизма. Бенедикт XVI убрал ту молитву в старом обряде, которая для психологии католического выражения, литургического выражения – очень важная тонкость. Но мне кажется, в этом согласен с профессором Нива, что вопрос Освенцима-Аушвица это не столько вопрос можно ли верить в Бога после Аушвица. А можно ли верить в человека после Аушвица – это вопрос антроподицеи больше чем теодицеи, потому что вопрос теодицеи уже поставлен Библией: как можно верить в Бога после Всемирного Потопа? Бог создал мир и потом его утопил. Ну, уже с самого начала есть этот вопрос о несправедливости! Вся Библия об этом говорит – от книги Иова до апостола Иоанна Богослова. Вопрос сегодня, потому что вопрос пост-христианского мира, как уже было сказано, я бы сказал постмодернистского мира. Т.е. самое главное – что уже не только христианство должно каяться, когда не сможет обратить мир в настоящее восприятие народа друг друга. Но человек, который хотел стать без Бога со своим разумом в период модерна судьей всей истории, он доказал, что это не сможет сделать. Поэтому сегодня надо спасти разум больше, чем веру.

О. Григорьева: Человечество вело себя как Раскольников по сути дела.

С. Каприо: Ну да.

О. Григорьева: Спасибо.

С.А. Емельянов: Моя фамилия Емельянов Сергей. Я занимаюсь проблемами русской идеи, поэтому я решил прийти на сегодняшнюю конференцию. Мы все знаем, что словосочетание «русская идея» впервые употребил Федор Михайлович Достоевский, хотя эта идея имеет глубокие истоки, генезис, опирается на псковского старца Филофея «Москва третий Рим» и так далее. Вот, но ведь православие это... Да, опирается на православие, но Иисус, как все знают, не совсем русский был человек, это с одной стороны. С другой стороны, тут вот говорил уважаемый докладчик, про ужасы Легиона, архипелага ГУЛАГа. Мне-то кажется, что сейчас происходит, к сожалению, более страшные вещи. Сейчас ведь слезинки младенцев продаются ведрами и канистрами. Происходит катастрофа несовершенного вида в формате унификации национальных ценностей и угасания национального самосознания. Ну а мировую финансовую систему построили как раз потомки царя Давида. Поэтому я прошу обоих докладчиков последовательно высказать по проблеме «Достоевский и Талмуд».

А.Б. Шишкин: У меня краткое замечание, техническое. «Третий Рим, четвертому не бысть» конкретно это глубоко апокалиптическая идея, XVII век, уже всё кончится, вот завтра конец христианского мира. Т.е. это не торжество Москвы, это, наоборот, трагедия. Ну и есть статья у Бердяева о русской идее, и статья у Иванова. Статья, которая Вам будет бесполезна, последняя дважды напечатана в журнале «Символ», номер 54-55. Слово профессору Нива.

Ж. Нива: Я не понял вопроса.

А.Б. Шишкин: Отношение Иванова и Достоевского к Талмуду. Стефано.

С. Каприо: Понимаю, что сегодня действительно происходит трагедия, когда теряется настоящее, уничтожается душа народа. И действительно стоит обратиться к Достоевскому, чтобы не только восстановить русскую душу, но чтобы восстановить настоящую душу всех народов. То, что я пытался сказать, над чем я размышлял – что Достоевский, если с одной стороны, выражает некий национализм русский в публицистике, то в своих романах он выражает в виде уже универсализма. И я считаю, что, например, антикатолицизм у Достоевского, если правильно его воспринимать, позволяет лучше понимать католицизм. Мне кажется, что антисемитизм Достоевского помогает лучше понимать дух евреев, потому что в этом национализме, я говорю в хорошем смысле слова, Достоевский говорит о «русском Боге», о «Боге своего народа», сводится к миссии русского народа. Известно, что такое русская идея. Русская идея – это миссия России в мире, это призвание России спасти мир, в какой-то мере завершить свою судьбу для всего мира. А у кого эта идея была прежде всех? Кто родил эту идею – миссия одного народа чтобы спасти мир?

Ж. Нива: Это у эссеиста Джорджа Стайнера есть такой роман «The Portage of A.H. to San Cristobal». Это о том, как выжил Адольф Гитлер в амазонском лесу, его ловит одна группа мстителей, израильских солдат. И вся драматичность романа состоит в том, что близятся самолеты, вертолеты генералов бразильских, чувствуется, что скоро их всех уничтожат. И тогда глава спецкоманды говорит Гитлеру, сейчас будет суд над вами, мы не успеем вас перевезти на Святую Землю. Будет суд, хотите ли вы адвоката? Один из нас юрист и будет вашим адвокатом. И А. Н. (Adolf Hitler) отвечает: я не хочу адвоката, я сам буду себе адвокатом. И самая лучшая часть романа – это вот речь Гитлера в свою защиту. Откуда я взял мои идеи? – У вас. Где я нашел идею избранного народа? – У вас. Значит, вы не можете приговорить меня, потому что я осуществил для себя то, что вы для себя хотели осуществить.

«Избранность» Израиля – великая тайна. Избранность существует для одного народа и только, и до конца истории. Остальные народы не избраны, они должны усовершенствоваться, учиться выполнять свою миссию, но для них слово «избранный», по-моему, запрещается.

А что касается Достоевского. Если он лишь русский националист, простите, он мало интересен. Это одно звено в истории идей в России. Но мне как читателю всеобщей мировой литературы это мало интересно. Когда, наоборот, он задает универсальные вопросы, на которые у него самого нет ответа... Помните, как Победоносцев ему пишет, получив одну главу «Братьев Карамазовых»: «А как вы дальше возразите Ивану?». И вот самое ценное у Достоевского, что нет ответа на эту аргументацию. Самое ценное, что Христос не отвечает словами Великому Инквизитору. Он молчит и целует его...

А.Б. Шишкин: Спасибо. Я бы хотел еще добавить, что возвращаясь в Серебряный век, мы найдем еще один термин, который был введен Ивановым и Флоренским – «ангел народный». Вот у каждого народа есть свой народный ангел. Или, переводя это может быть на язык французский, «душа народа». Вот в конце 1910-х годов в Москве обсуждали что такое душа Италии, было такое выступление, и что есть душа России. Ангел народный – это интересно, потому что был спор у Флоренского и Иванова об ангеле народном и есть стихотворение замечательное Иванова начало Первой мировой войны о том, как «Народные Ангелы в споре Сошлись».

О.Л. Фетисенко: Это древнееврейская об ангеле народов, а не Флоренского и не Иванова.

А.Б. Шишкин: Они ввели в оборот.

О.Л. Фетисенко: Трансплантация в русскую культуру.

А.Б. Шишкин: Как слово «трагедия» было введено в инструментарий, так было сделано в 1910-е гг. Так, пожалуйста, вопросы. Если вопросов нет, я себе позволю вас еще задержать две минуты, т.к. с нами здесь господин Нива, который нам передал культурное наследие Пьера Паскаля. Мои ученики изучают Достоевский по переводу на итальянский язык книги Паскаля «Достоевский». Вот, это фрагмент из дневника Паскаля 1918 года. Тогда как раз Паскаль большевик. Пьер Паскаль в Москве и проводит вечер у Вячеслава Иванова:

Вечер у В. И. Иванова: прелестный старик, тонкое и выразительное лицо, локоны на затылке, бритый, в черном жилете. Его друг писатель прочитал рассказ, краткий и волнующий. Потом по инициативе Иванова заговорили о войне, о будущем цивилизации, о революции, о Церкви. Истинно русские очарования. Дамы молчали. Ничего не было сказано против русского народа. Иванов полагает, что зло идет исключительно от капитализма: большевики стремятся к добру.

Однако грех русских – признавать лишь категорию благодати и злоупотреблять ею. Нет ли у Рима и иезуитов тайной естественной склонности к Германии, ибо, эта страна, в отличие от разделенных между собой и лишенных порядка союзников, представляет собой порядок, иерархию? Я отвечаю, что порядок без духа, материальный порядок не имеет ценности. Меня поддерживает другой писатель. После Иванов признает, что хоть и говорил аргументами разума, но его сердце склоняется к избытку благодати, его собственная жизнь была больше движима избытком благодати.

Иванов интересуется религиозным движением во Франции, осведомляется о его характерных чертах, верят ли в конец света, в Апокалипсис. Цитирует слова Бердяева: француз неизбежно догматик или скептик, немец – мистик или критицист, русский же – апокалиптик или нигилист, ибо первый находится в области трансцендентного, второй – в области имманентного, русские же – в обоих: Достоевский – апокалиптик, Толстой – нигилист. Задают вопрос: «а В. Иванов?» Он в затруднении, уходит от ответа. Потом вопрос: «А Пушкин?» Я говорю: «Нигилист». Иванов признает, что так на самом деле звучит «Медный Всадник», но что в нем есть и звуки апокалипсиса. И радуется, что он с Пушкиным, иначе ему пришлось бы обвинить самого себя, что он уже более не русский, что он слишком стал западником. – И действительно, он переходит на латынь, в его доме античные барельефы, в его комнате для гостей в рамках изображения греческих памятников.

По поводу современных событий Иванов недавно разговаривал с одним из старообрядцев, – Кирилловым, автором ученой книги «Старообрядчество». – Для нас, – заявил Кириллов, – мир кончился, мы живем вне времени, происходящее почти не существует. С какого момента? – с 1667 года, года великой катастрофы. По Иванову эта идея – нечто грандиозное.

Старообрядцы, Германия и Папа к тому же – три столпа порядка и закон.

А.Б. Шишкин: Ну вот, с нами сидит ученик, который написал много о Пьере Паскале.

Ж. Нива: И издатель.

А.Б. Шишкин: И издатель этой книги, да, издатель дневника Паскаля. Я думаю, что мы поблагодарим нашего гостя и поблагодарим всех участников. Сейчас перерыв, а потом следует вторая часть.

Перерыв

Вторая часть конференции

А.Б. Шишкин: Один участник заболел, Константин Глебович Исупов, второй, Генисаретский, не мог приехать, но прислал свой доклад.. Мы прочитаем его со взаимного согласия. Что же до доклада Константина Глебовича, то может быть я только зачитаю, он довольно длинный, его начало, ибо все-таки большая смелость брать на себя задачу эксплицировать то, что наверно было как-то иначе сделано.

Константин Глебович Исупов пытается определить, что такое герменевтика книги «Достоевский. Трагедия – миф – мистика» и усматривает здесь несколько таких вот положений. Он сообщает, что мы имеем дело в этой книге с:

Первое – риторикой предельно усложненной герменевтической мысли;

Второе – с поэтикой метафорической образности;

Третье – с художественной игрой теологемами и философемами;

Четвертое – с цитатами-арабесками;

Пятое – с актуализацией мифологической архаики;

Шестое – с многосторонним диалогом с великими предшественниками и живыми современниками;

Седьмое – с глобальными социо-метафизическими проектами;

Восьмое – соиологически-обоснованной антиципацией будущего;

Девятое – с рецидивами гомилетики и авто-мета-оописания, а также с текстом-палимпсестом, текстом-экфрасисом и поэтикой нон-финито, то перед фактом столь отчетливо предьявленной эзотеричной аспектологии в пору опустить руки.

И вот дальше предлагается путешествие по углам этой проблемно-тематической конструкции.

Но я думаю все-таки, что мы может быть дождемся на следующем нашем собрании самого докладчика.

А сейчас у нас в русле его книги, в русле проблемы, которая ставится в последней части книги «Мистика-демонология и агиология» у нас будет доклад Фетисенко, который прозвучит после выступления более такого классически-филологического, Константина Абрековича Баршта, которого прошу занять здесь место.

Доклад Константина Баршта (ИРЛИ РАН) «Вяч. Иванов и А. Бергсон» (текст доклада)

Доклад Ольги Леонидовны Фетисенко

А.Б. Шишкин: Следующее слово предоставляется сотруднику Пушкинского дома, Институт Русской Литературы, Ольге Леонидовне Фетисенко.

О.Л. Фетисенко: Тема так формулируется: «Русская агиократия и её пророки (Пушкин – Достоевский – Вячеслав Иванов) в религиозно-философских сочинениях Евгения Львовича Шифферса».

Мой доклад, наверное, можно отнести к жанру «история идей», «судьбы идей». Вот, казалось бы, в формулировке темы Иванов – лишь в перечислении, но по ходу повествования, надеюсь, вы поймете, что он является одной из ключевых фигур здесь. И мне очень жаль, что мы не услышим сегодня доклад Константина Глебовича Исупова, потому что я надеялась вышивать по его канве, выступать после него и отталкиваться от его доклада. Конечно, мы все очень много потеряли, что его доклад не услышим, но будем, думаю, ждать от него письменной версии.

А.Б. Шишкин: Обязательно.

О.Л. Фетисенко: В период подготовки конференции Андрей Борисович любезно познакомил меня с любопытным письмом еще одного несостоявшегося участника сегодняшней встречи, краковского профессора Анджея Дудека. Пан Дудек, размышляя о книге Вячеслава Иванова 1932 года о Достоевском, сделал интересное наблюдение. Он написал о том, что большинство исследователей, включая его самого, больше останавливается на первых частях этой книги – на демонологии Вячеслава Иванова, и не решаются подступить к заключительной части, которая носит название «Агиология» (учение о святых). Продолжая это наблюдение, я могу прокомментировать его так: исследователи откликаются, наверное, на потребности времени. А может быть, просто не решаются пока говорить вот об этом уровне реальности и комментировать такую сложную тему, как прозвучавшую в этой последней части книги и прямо в последних строчках её – продолжении упований Владимира Соловьева. Формулировки Вячеслава Иванова звучат как пророчества о русской агиократии как первом этапе к новой форме – к теократии. Вот об этом пока, действительно, мало пишут, мало это комментируют.

Человек, о котором я сегодня хочу вам рассказать, как раз этой темой был затронут раз и на всю жизнь. И вот это как раз и есть эпизод из истории идей, истории о том, как Владимир Соловьев, Вячеслав Иванов, Достоевский продолжают жить в XX-м, ну и – через нас сейчас – в XXI-м веке, как живут их слова, их пророчества.

Бывают любопытные какие-то исторические рифмы. Евгений Львович Шифферс, о котором мы будем говорить сейчас, 25 лет назад (25 с небольшим) выступал на конференции в музее Достоевского с докладом «Русская агиократия у Достоевского». Но, видимо, время было не совсем подходящее. Он написал своему другу, знаменитому актеру Валерию Золотухину, что доклад ему пришлось читать почти криком. Вероятно, аудитория реагировала несколько враждебно, он был не понят и остался недоволен своим выступлением. Любопытно бы поискать в архиве музея Достоевского стенограммы, наверняка они есть.

Н.Т. Ашимбаева: Должна быть.

О.Л. Фетисенко: Да, и стенограммы, конечно, записывали и реплики зала. И я думаю, что если это найдется, это будет интересный памятник прошлых десятилетий. Это тоже нужно будет осмыслять.

И вот еще одна интересная такая рифма историческая: Евгений Шифферс в 1980-м году использовал название одной из статей Вячеслава Иванова о Достоевском, которая как раз и стала основой части «Агиологии», – «Лик и личина России»; дерзновенно использовал для названия сборника своих статей, включающего и работы двух его московском друзей. 1980-й год, самиздатовский сборник, он сохранился в виде машинописи. Не знаю, сколько экземпляров было, как, вы помните, в известной песне Галича: «”Эрика” берёт четыре копии, / Вот и всё! / ...А этого достаточно». А может быть, было даже и не четыре копии, а одна или две.

Вот смелое такое решение – присвоение ивановского слова, но Шифферс мог себе это позволить, потому что он уже более десяти лет жил как раз интуициями Иванова, домысливанием его, продолжая его.

Кто же он такой?

В следующем году ему исполнилось бы 80 лет, он вполне мог бы сидеть в этом зале и сейчас. Родился в Москве в 1934 году в семье дипломата и переводчика немецкого происхождения, потомка офицеров царской армии Льва Владимировича Шифферса. Мать его – из армянского рода Пирадовых, актриса, а род Пирадовых по женской линии в родстве с князьями Аргутинскими, и наш герой возводил потом этот род (может быть, он предпринимал специальные генеалогические исследования) к ассирийским царям. Поэтому одно из его именовании (он вообще очень любил псевдонимы) будет сначала скромное по фамилии матери «Е. Пирадов», а затем в 1980-х годах одна из работ будет подписана «Аргушти», как будто это ассирийский царь сам написал.

И вот такое скрещение (очень важное для его дальнейшей судьбы) Запада и Востока – уже само его происхождение. Мы сегодня тоже немножко об этом говорили – о Германии, носительнице порядка. А здесь армянские или ассирийские даже корни. Но сам он, конечно, человек русской культуры, русского слова. Тем не менее, дистанция всегда будет, и он будет всегда подчеркивать, в частности, в своих устных выступлениях потом, что он не русский, он – на службе России. И это дает ему возможность смотреть на русскую культуру со стороны и часто подвергать её очень строгому суду, и русскую культуру, русский народ. В 1980-е годы, в 1990-е он будет говорить: «Вы, русские предатели...» Вот такое он может себе это позволить, потому что есть эта дистанция и даже объяснит, почему мы предатели. И он тоже, как часть России.

Он поступил в Московский университет, проучился там один год на факультете журналистики, но, как пишут его биографы, из-за того, что семья была в крайней бедности (отец был обвинен как переводчик в космополитизме, не тех авторов американских переводил для театра), ему пришлось уехать из Москвы. Шифферс поступал в Сумское артиллерийское училище: Был зенитчиком, и ему пришлось участвовать в трагических событиях подавления венгерского восстания. Там он бы сильно ранен, контужен, и это первый его опыт, говоря термином Хайдеггера, *Vorlaufen zum Tod*, забегания в смерть. А второй опыт будет потом, в 1965-м году, после того, как в Ленинграде он окончит блестяще Театральный институт. Он учился у Товстоногова и был из ближайших учеников, и уже первые его спектакли, начиная с работы в ТЮЗе, были сенсациями, как говорят, в Ленинграде. Сейчас это всё анализируется, вспоминается, пишут статьи специальные об этом. Но тогда его быстро взяли на карандаш и вызывали в обком, прорабатывали его. После одной из таких «проработок» он пережил клиническую смерть.

Это тоже такой второй звоночек к дальнейшим переменам в его жизни. В 1966-м он снимает фильм «Первороссияне», недавно по каналу «Культура» его показывали, можно найти DVD-диски с ним, посмотреть, что это такое.

После этого он уезжает в Москву и очень скоро там с ним происходит следующее. С одной стороны, внешние неудачи: всё, что он ни делает, не проходит. Он пишет новые сценарии, он предлагает постановки московским театрам. Естественно, всё это запрещается. Но это, с другой стороны, дает ему возможность заняться какими-то другим делами. Живя со своей второй женой на даче у друзей в Тарусе (своей квартиры еще не было), он в этом отшельничестве погружается в чтение книг XIX – начал XX века. И одним из первых авторов, которых он читает, как раз будет Вячеслав Иванов. Еще даже не начало выходить брюссельское собрание, но были сборники стихов, и две книги поразившие его особенно – «Борозды и межи», «Родное и вселенское».

И происходит еще одно событие. В одной из ночей зимы 1967–68-го года происходит некое чудо, перевернувшее его. Он видит какой-то мистический сон – белоснежные свитки, написанные огнем, он понимает, что это Евангелие. И он видит Марию с Христом- Младенцем, начинает сиять комната. Он сначала даже не знает, как это описать, потому что он Евангелие-то прочитал впервые два года назад. Потом он, начиная читать соответствующую литературу, будет говорить о том, что он видел Нетварный свет. Начинает сиять икона, висевшая на стене, он начинает слышать какие-то голоса, говорить с ними. В следующую ночь он видит во сне апостолов, которые благословляют его на служение и т.д. Происходят какие-то странные события. Он не знает, как это описать, ему не с кем это обсудить, кроме как с книгами немногими, которые есть под рукой. А там далеко не Святые Отцы, там Розанов, Леонтьев, вот с ними он начинает свой разговор.

Дальше он знакомится со священниками двумя, окормлявшими московских диссидентов. Отец Дмитрий Дудко, отец Александр Мень. И они очень негативно оценивают вот этот его мистический опыт, просто-напросто говорят: «Да ты, Женя, в прелести». Он не может им этого просить и дальше так и подойдет своим одиноким путем «среди видений, сновидений, / Голосов миров иных». Но учиться будет по письменным текстам, и вот тут Вячеслав Иванов снова «вмешивается». Тут наступает 1971 год, и в Россию попадает первый том брюссельского собрания, где даже не сами тексты Иванова задевают Шифферса (хотя и они тоже – «Копье Афины», «Поэт и чернь»), сколько огромное предисловие: Введение Ольги Дешарт, Ольги Александровны Шор. Из этого текста Шифферс вычитывает самое главное для него – сведения о «Повести о Светомире Царевиче», которую он читает дальше в этом же томе и считает потом главным текстом ивановским, и всего лишь одну, даже не развернутую, фразу Шор-Дешарт. Она обращалась к читателям, которые знали описываемую реальность, а «советскому молодому человеку» эта фраза была непонятна, но она в самое сердце ему попала. Что это за фраза? Это слова по поводу «Повести о Светомире Царевиче». Светомир, герой этой повести, носит в крещении имя Серафим, и вот Дешарт комментирует это словами о преподобном Серафиме Саровском, о явлении Божией Матери ему с Иоанном Богословом, и Ее словах: «сей от нашего рода». Шифферс видит это как огонек: значит святые – Божьи родственники, значит есть на земле, были некие «родственники» апостолов и Богородицы. И он хочет скорее узнать, кто же такой этот Серафим, о котором сама Богородица говорит «сей от рода нашего». Начинает искать снова книжки, находит знаменитую беседу Серафима Саровского с Мотовиловым о стяжании Духа Святого. Потом он будет её комментировать в своих самиздатовских трудах много-много лет и будет называть текст беседы «катехизисом XX века». И находит второй источник – «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», где узнает уже о других пророчествах Серафима Саровского. И вот тема святых, которая через знакомство с Достоевским и Ивановым переплетается у него в тему агиократии, становится главной темой его жизни и его писаний. Я не буду говорить о них подробно, потому что сейчас уже вы сможете с

ними познакомиться. В 2005–2006 годах в Москве, усердием учеников и последователей Шифферса, был издан трехтомник. В моих руках второй, наверное самый интересный том том. Они не нумерованы, как тогда принято было. Первый том составили художественные произведения Шифферса, второй – религиозно-философские произведения. И третий том – это научный аппарат, подробные комментарии, написанные Владимиром Рокитянским, предметный и именной указатели. Вот в первой части этого тома как раз и собраны статьи, которые написаны «по следам» Вячеслава Иванова. В частности, они вошли в сборник «Памятник», сформировавшийся около 1980-го года.

Шифферс был мономаном, человеком одной или нескольких тем, нескольких, очень немногих, ключевых фигур, нескольких ключевых слов. На этом строится его система. Он не боялся повторяться, потому что его деятельность – это, скорее, деятельность педагога, проповедника, пусть для немногих тогда. В частности, он был духовным наставником нескольких московских художников-концептуалистов и близким другом, собеседником, а в чем-то уже и наставником философов-методологов. Один из них – это тоже заочный участник нашей сегодняшней встречи Олег Игоревич Генисаретский. В его статьях вы можете тоже ближе познакомиться с творчеством и с интуициями Евгения Шифферса.

А.Б. Шишкин: Я думаю, что мы закончим нашу встречу обращением ко всем нам Генисаретского.

О.Л. Фетисенко: Да, хорошо. То, что я дальше буду говорить в силу краткости времени, будет очень схематичным и, может быть, покажется вам даже банальным, но давайте сделаем поправку на время и на обстоятельства. Те термины, которые я дальше буду употреблять, сейчас является предметом университетских, если не школьных курсов культурологии. И вообще сама культурология стала разменной монетой, очень опошлится даже, что ли, и навязла уже макаронами на ушах. Простите, пожалуйста, в зале профессиональный культуролог, но я говорю об этом как человек со стороны, как просто об обыденности, которая нас окружает и не в лучших часто своих образцах. Мне кажется, что в случае Шифферса мы имеем дело с *подлинной* культурологией. Потому что для него слово «культура» как раз и было главным словом. Вместе со словом «память». Он вообще считал эти слова синонимами. «Памятник», «память», «напоминание» и «культура» – это одно и то же. И делание культуры – главное дело и призвание человека на земле. Культура – как припоминание, борьба с беспамятством в мире, с «шизофренией культуры». Очень хорошие слова, и вот эта шизофрения культуры, она нарастает. Другое слово, которое Шифферс перенимает у своего чуть более позднего учителя, чем Иванова, у Флоренского: «культура и культ». С 1975 года он бредит Флоренским, комментирует его, в 1977 году пишет свою книжку о нем «Белый отрок».

Культурная память – это традиция, это язык как «целое» этой памяти. Здесь снова ему на помощь приходит Хайдеггер («язык – дом бытия»). Культура – это преодоление смерти. И здесь Шифферс даже Хайдеггера уже поправляет. Выглядит это примерно так: Хайдеггер не пережил сам опыта смерти, он судит о ней лишь со стороны, по книгам, а я пережил и могу рассказать, что это такое.

Культура – это дерево, к которому нужно привиться и желательно для этого найти учителя или, если не можешь найти его, то учиться у текстов. А что это за тексты? Первый текст – это Вечное Евангелие, данное Творцом. На нем растет религия (культ). Из кulta вырастает культура. Здесь он снова – последователь отца Павла Флоренского в его размышлениях о культуре и культе. От Иванова он берет другие слова замечательные: культура – это «вселенский анамнезис во Христе».

Сегодня у нас были всякие экуменические разговоры. Шифферс, конечно, экуменист тоже по своей природе, и его синтез очень широк. Вот я не случайно сказала о его восточных корнях. Он считал, что первое дело, конечно, – это преодоление раскола Западной и

Восточной церковью, но этого ему мало. Второе дело – это примирение христианства и иудаизма. А третье, то, что его волнует все больше и больше (он знакомится в начале 1980-х годов с великими московскими буддологами, которые переводят ему тексты священных книг, тексты мантр), третье дело – это буддо-христианство. Вот в последние годы это волнует его больше всего, и он говорит о том, что современная культура много страдает от того, что Ветхий Завет принят как ее основа, а священные книги буддизма остаются неизвестными, непонятыми, и вот без этого происходит некоторый перекося. И с другой стороны, в буддистских культурах и народах он видит будущих «овец пажити Христовой». Он видит свою роль как роль миссионера для буддистов. Но тут очень легко оступиться. Иногда с миссионерами случалось, что они не миссию выполняли, а сами настолько сильно погружались в культуру этой другой «пажити», овец другого двора, что там оставались. С Шифферсом во многом произошло почти то же самое. Но он считал, что вот этот «великий анамнезис во Христе» возможен, что с помощью этого синтеза, этой новой проповеди и общего знакомства вот эти овцы других дворов *опознают* свое родство с культурой христианской. У него появляется свой термин – «великое приятие». Русскую идею продолжатель Достоевского (с его «всемирной отзывчивостью») и продолжатель Вячеслава Иванова и Соловьева видит как миссию посредника вот в этом великом приятии.

В 1980-е годы происходит еще некий сдвиг – Шифферс начинает говорить о культуре как оружии, «орудии защиты». Весь мир и Россия в особенности, говорит он, подвергается страшным облучениям, нападениям Врага Божьего, и противостоять этому может та самая память и культура как орудие защиты. Но, конечно, он имеет в виду не выставки, концерты и перформансы, он имеет в виду совсем другую культуру. И говорит постоянно о том, что в настоящем смысле слова термин «культурные люди» можно применять только к святым. Носители культуры – это святые. И вот в этом смысле его учение об агиократии и русской агиократии – это учение о памяти святых, о том, кто такие святые, какую роль они несут в мире и как тема святости соотносится с темой творчества. Конечно, это тема Серебряного века, безусловно, он здесь продолжает разговор с деятелями Серебряного века и именно на них в основном и опирается. Хотя первыми в обсуждаемых именах и текстах, которыми он пользуется, безусловно, будут Пушкин и Достоевский. Вот я не случайно эту триаду и выстроила себе в названии и для будущих штудий каких-то: Пушкин, Достоевский и Иванов. Может показаться странным: Иванов как бы не вписывается в этот ряд, но для Шифферса это так. Это гений и это один из оригинальнейших русских мыслителей, который для него в уровне Достоевского уж точно стоит. А Пушкин не был бы понятен без Достоевского, Достоевский непонятен без Иванова. Так что здесь это в синтезе всё.

Еще одно имя только туда нужно включить – это Константин Леонтьев, потому что именно в этом персонаже Шифферс видит живого носителя, эмблему русской культуры, какая она должна быть в идеале. Гений, «идеократический царь», как он его называет, приходит на поклонение к живому святому, к старцу. То, что Достоевский только описывает в романе, а сам шажок не делает, Леонтьев осуществляет в своей жизни. Он приходит к Амвросию Оптинскому и остается *в стенах* Оптиной Пустыни, а не «около церковных стен».

В святых и гениях нации воплощен «лик народа» – это снова слово Вячеслава Иванова и Флоренского. Святые – наследники Бога, Шифферс называет святых «царевичами». Царь – Христос, святые – его правопреемники, царевичи, и лишь им может принадлежать подлинная власть, остальные – самозванцы. С гениями сложнее, гений – это эхолот, радиоприемник, который может быть даже ненамеренно, невольно открыт свету, открыт облучению вот этим Нетварным светом, может даже бороться с ним, но как приемник его «транслирует». Святой – это икона, а гений, смотрящий на эту икону, это тот, *на кого* смотрит эта икона. Кстати, сам Шифферс, он же остается художником и все-таки иногда

ему удается ставить спектакли и удается работать с режиссерами и актерами. И в конце жизни он снимет еще один фильм, «Путь царей». Об этом совершенно нет времени говорить, но скажу лишь о том, что задачу театра и кино он видел тоже именно в этом ключе. У него есть проекты «мемориального», «медитативного театра». Когда-нибудь я надеюсь выступить в музее Достоевского с рассказом об идее «Мемориального театра Достоевского», об этом пока еще мало писали, здесь есть о чем поговорить и рассказать. А вот кино, которое он снимает, Шифферс называет дерзновенно «фильмом для ангелов». Не для людей, не для зрителей. Художник может снять фильм для ангелов. И в первой день съемок этого фильма, который проходил в августе 1991 года, кажется, 14 августа в Александрии, в Царском Селе, Шифферс сказал: «Ну, братцы, теперь коммунистам конец». И вы помните, что случилось через несколько дней, 19 августа 1991 года. Ну, к сожалению, «конец» им так до конца и не пришел, но все-таки позвоночник надломился немножко. Так что вот художник (который «радиоприемник»), он что-то в мир вносит и в этом мире меняет своими делами, своим дыханием. Гений – «разведчик бытия». По Шифферсу, «святые делают, с остальными лишь случается». Вот с гениями – случается. Поэтому интересные для Шифферса тексты – это те, где художник часто не властен над собой. У него есть замечательная статья о поэме Блока «Двенадцать», которую он совершенно по-своему видит, но абсолютно по-блоковски, потому что Блок в 1918-м году – это именно радиоприемник, он просто слышал голос стихии, не голос улицы, а голос хаоса самого и это зафиксировал.

Художественные произведения Шифферс рассматривает не как икону (сейчас очень модно говорить об «иконичности словесности»), но как «иероглиф», как символ, может быть, и как иероглиф. И здесь у него появляются такие оценки: роман «Братья Карамазовы» – это иероглиф России (вот тоже реплика к нашим сегодняшним разговорам, это очень важно). Результат деятельности гения настоящего, по Шифферсу, – это Памятник. И вот этот «памятник» дальше нужно изучать, разгадывать, отсюда – идея «мемориального театра». Здесь Шифферс снова наследник Вячеслава Иванова с идеями «соборного действия», с идеями театра мистерии. Но этого снова ему мало, он в конце жизни размышляет о новых исследовательских центрах, о новой школе. Появляются у него идеи селекции национальной гениальности. Когда читаешь об этом, становится немного даже жутко, потому что, ну как это «селекция», ведь гений – от Бога, как можно селекционировать и прививку какую-то делать? Но он немножко о другом говорит. Здесь он скорее близок к тибетской культуре: когда умирает далай-лама, ищут мальчика, в которого снова он воплотился. Находят несколько мальчиков и проверяют (тестируют), кто зазвонит, если я ничего не перевираю в этой традиции, – кто зазвонит в колокольчик, у кого протянется рука к колокольчику, тот и есть далай-лама. Может быть, о чем-то таком он думал.

Наступали уже другие времена, это середина 1980 годов, и здесь получилось так, что к нашему одинокому художнику приходит, ну если не власть, то какие-то «посланцы» от нее. Представители государства «присматривали» за этим мыслителем неординарным, и происходит такая встреча. Некие посланцы, бывшей тогда в Москве меняющейся, готовящейся к новым временам, «партократии», так скажем, интересуются этой его идеей селекции гения и желают воспитать в России новую правящую элиту с его помощью. Если вы заглянете в Интернет, то в первых же строчках на фамилию Шифферс вы увидите слова «Институт опережающих исследований имени Шифферса». Такая организация сейчас существует в Москве. А как она возникла? Около 1990-го года, когда младшей дочери Евгения Львовича было 20 лет, он придумал это как игру для нее, для друзей, он просто занимался с ней. Он считал, что следующая ступенька после развития гениальности – это прививка «аскетологии», потому что если гений не знаком с аскетической культурой, это будет гений-«пустышка», самозванец, такой гений-«олимпийский чемпион», он будет стоять на пьедестале и только кричать: «я-я-я!». Вот он и пытался дать эту «прививку». И название, данное в шутку, прижилось, и сейчас

такая организация существует. Только мне кажется, она занимается уже немножко не такими делами, потому что вы там увидите предложения... услуг для кризисных менеджеров и что-то в таком духе. Но Шифферс говорил, что настоящий религиозный мыслитель должен думать и о государственных делах, поэтому, может, кому-то он пригодится и для кризис-менеджмента.

Завершая разговор о том, что такое русская агиократия, вернусь к началу своего рассказа: почему я упомянула о Дивеево и Серафиме Саровском. В этих образах Шифферс видит самое главное – разгадку к русской идее, к судьбе России. Он считает, что Россия должна стать Богородичной Республикой. Вот его образ теократии. Почему он считал главным текстом Иванова «Повесть о Светомире Царевиче»? Напомню, пятая книга, последняя из завершённых Ивановым книг этой повести, раскрывает о царстве Пресвитера Иоанна, которым правят сменяющиеся пресвитеры, земные смертные люди, но под руководством святого Иоанна Богослова (который находится здесь, на земле, не ушел от нее) и Божией Матери, конечно. И вот он считал, что для России единственное спасение – это вот такая Богородичная Республика, которая будет возглавлена... разные названия он подбирал... «князем», однажды даже сказал даже «верховным главнокомандующим», тут какие-то ассоциации возникают...

А.Б. Шишкин: Опасные.

О.Л. Фетисенко: ...не самой лучшей эпохи, немножко опасные, да, верховным главнокомандующим, который будет находиться в послушании у старца и самой Божией Матери. Вот такая «мариология» Шифферса. От агиократии он переходит к Мариократии. Но вот биографы его говорят, что большинство произведений в этом ключе он уничтожил, и текст, который недавно был опубликован на эту тему («Алмазная Лавра»), сохранился лишь в единственной копии у одного из учеников. Т. е. можно считать, что он от этой идеи отказался. Но на самом деле, если вы сравните это с текстом «Повести о Светомире Царевиче», вы увидите, что он абсолютно находится в том же поле, он нового от себя здесь не придумывает.

Но я вернусь к нынешней Москве. Получилось так, что, казалось бы, что-то сбылось. Вот в последние годы перед смертью Шифферса на его глазах создан Методологический институт и при нем Проектный лицей. Он занимается с детьми, прививает им свои идеи. Но вот что стало с ними дальше? Мне очень интересно посмотреть, узнать бы судьбы выпускников этого лицея, потому что мне кажется, что дальше пошло «не туда». Шифферс-то в 1997 году умирает, а вот потом эта новая московская элита куда-то не туда она пошла, не к русской агиократии совсем.

Из зала: Почему?

О.Л. Фетисенко: А вот почему – вот нужно думать. Потому что...

Из зала: Нет, ну куда она пошла просто?

О.Л. Фетисенко: Понимаете, потому что... дайте договорить! Потому что мне кажется, то, что предлагал Шифферс, осуществимо, вероятно, в общине, в монастыре, в ордене каком-то священном. Нельзя такие вещи делать в Проектном лицее. Потому что это как раз будет та «культура пьедестала», против которой он предостерегал, культура олимпийской дорожки, и т.д. А дальше просто размен на звонкую монету, конъюнктура, и т.д. Дальше это совпало с новыми запросами государства и т.д. И если вы заинтересуетесь этой темой, просто посмотрите в интернете, что вокруг его имени, вы увидите, куда это пошло.

Но, тем не менее, перед нами огромная фигура с очень интересными текстами. К сожалению, у меня не было времени совершенно на цитацию, кроме называния терминов каких-то. Но книги есть, тексты есть, вы можете увидеть, что это хорошая проза, что это человек, который ставит острые вопросы, что это человек, который за свои слова отвечает жизнью своей. Правильно или не правильно он пошел – это мы оставим за рамками, но, тем не менее, перед нами человек уровня очень близкого к уровню Константина Леонтьева, например, очень близкого ему по вопрошаниям. Но Леонтьев как раз лица не строил. Я просто докторскую писала на эту тему – о том, как Леонтьев работал со своими учениками, как он пытался это сделать. И Леонтьев все-таки и внутри Церкви и по-другому говорил с людьми. Шифферс, предостерегая от техно-культуры, оказался в последние годы сомкнутым с нею. И когда сейчас становятся доступны тексты его бесед в московских элитных кругах на уровне Союза художников, Комитета по науке и технике, и т.д. – мы видим опасный переход и опасную даже словесную игру, когда он говорит о необходимости «партии национальной безопасности», о Шамбале как о военном союзнике России. Вот здесь уже нужно ставить большой-большой вопросительный знак. Тем не менее, это тема, которая имеет место быть, ей нужно заниматься, разбираться. И она интересна еще и в перекрестях с диалогом с XIX – начало XX веков, куда ведет жизнь идеи, скажем так. Спасибо!

А.Б. Шишкин: Спасибо, крайне интересное выступление! И я особенно обращаю внимание на последние слова, которые прозвучали, это было несколько раз повторенное слово «опасные», «опасные» и главное слово «вопросы». Друзья, вопросы – это то, чем мы должны заниматься. У нас вопросы, и Достоевский к нам обращает вопросы. А идеи опасны, как и опасные были идеи Вячеслава Иванова. И не всегда он за них был ответственен, когда разрабатывал, (он или Хомяков, скажем) идею соборности. А дурно понятая или испорченная соборность – это получается коллективизм, нацистский коллективизм, коммунистический коллективизм, вот один пример.

Вот вопросы. Владимир Соловьев, который был конечно экуменист, но не дерзнул он думать о синтезе с буддизмом, дерзнул только думать о синтезе с церковью римской. И сам поставил вопрос перед собой: как вы знаете, в «Краткой повести об антихристе» изобразил самого себя в образе антихриста в самом конце. Там его некоторые черты, там его цитаты прямые в дискурсе антихриста, прямые цитаты из сочинений о синтезе с римской церковью, да, самого Владимира Соловьева. Вот он сам ставит перед собой зеркало и видит: «А, батюшки, а может я и сам антихрист».

Культура. Можно так толковать, как мы слышали, а можно опаснее, как это дерзнул Вячеслав Иванович сделать. Да, культура от святых или от ангелов. А может от падшего ангела, а может быть культура люцеферическая. Не нужно сразу пугаться. И поэтому я просил бы сейчас выступить отца Андрея Козлова, который специально размышляет об агиологии в книге Вяч. Иванова. Потом выслушаем, в аспекте импровизации, выступление коллеги Светланы Титаренко. А потом мы завершим чтением обращенного к нам одного из учеников Шифферса, профессора и сотрудника института философии Олега Генисаретского.

Протоиерей Андрей Козлов (СПб): Агиология, третья часть работы Вячеслава Иванова (далее ВИ) «ДОСТОЕВСКИЙ - ТРАГЕДИЯ – МИФ – МИСТИКА» (далее ДТМ), посвящена в основном образу Алеши Карамазова, как человеку и как символу одного из трех течений, или состояний, русской жизни; два оставшихся представлены другими братьями. Если Дмитрий — это Россия как она есть, то образы Ивана и Алеши устремлены в будущее, у них нет аналогов среди людей предшествующего им поколения.

Причем, если Иван устремлен сознательно в будущее, настроен на распространение своих идей и влияние на окружающий мир, то Алеша о своей миссии даже не догадывается. ВИ предрекает ему полагать основание «Святой Руси-дочери». Русь-мать находится в затворе, в ските, не влияя прямо на общественную жизнь, но выталкивает в нее Алешу. Его миссия – «оживить Имя и Образ Христовы в памяти заблудившихся». Мысль ВИ выходит в будущее, за эпилог романа, также как и, очевидно, мысль Достоевского, прервавшаяся его смертью, не собиралась расставаться с героями «Братьев Карамазовых», вопреки тому, что все другие его романы не были продолжением предыдущих в прямом смысле.

Романы Достоевского, по ВИ (да это и так ясно) есть романы катастрофические, трагедии, и «намеренно погружает он свои поэмы в полумрак», но при описании событий, связанных с Алешей, мрак и трагедия рассеиваются, как будто бы мы всплываем из мутной глубины на солнечную поверхность. В этом должна была быть в будущем проблема для Достоевского: нельзя средствами трагедии описывать божественное откровение; там, где герои действуют под непосредственным влиянием св. Духа, не может быть катастрофы.

Имя и Образ Христа — эти слова, повторяемые ВИ — единственное оружие, которое может быть использовано для утверждения церкви, и которым овладел уже Алеша, с трудом сочетаясь с рассказом самого Достоевского о своих планах отправить Алешу на эшафот за царевубийство.

ВИ справедливо замечает, что «ближнее» пророчество Достоевского об Алеше, будущем студенте университета, сбылось почти буквально. В культурной элите Серебряного века появились мощные апологеты христианства, влияние которых на русскую жизнь 20 века трудно переоценить, а по возрасту они были на 10-20 лет моложе Алеши.

Алеша основывает «братский на всю жизнь союз мальчиков, присягающих в вечной верности Илюшиной памяти и всему доброму, чему она учит». Этому предшествует Алешино «посвящение». Тщательно скрывается Достоевским прообраз посвящения, чтобы остаться в рамках жанра романа. Как же оно происходит? Смерть духовного наставника отягощена крайне соблазнительными событиями, колеблющими даже не веру, а бытие ученика. Потом видение его воскресшим как бы во сне и переживание видения наяву, снисхождение на него Духа. И дальше, братский союз мальчиков, «числом двенадцать». Все уже было, в Деяниях Апостолов.

Детали внутренних отношений в «братском союзе». Коля (один из этих двенадцати мальчиков) рассказывает Алеше, как он пытался подчинить себе Илюшу, пользуясь авторитетом возраста, покровительства и силы. Алеша стоит союз на совсем других принципах, он не хочет, чтобы ему подчинялись. (См Н.Бердяев. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 288-356. Глава VII. КОММЮНОТАРНОСТЬ, КОЛЛЕКТИВИЗМ И СОБОРНОСТЬ). Его ученики, если можно так выразиться, соединены с ним и друг с другом во имя Илюши.

«Связь между членами его... подобна круговой чаше, в которой смешались однажды, в одну горькую и утешительную годину почти еще невинного детства целые жизни каждого в отдельности, смешались общая вина и общее прощение, как будто вся Илюшина жизнь легла навек на жизнь каждого, обогащая и претворяя ее» (ДТМ).

Но это еще не христианская община. Разумеется, все «мальчики» крещеные, исполняют обряды церкви, добровольно или поневоле, в духе времени и государственной религии, но это еще не значит, что они носят в себе «имя и образ Христа». Ясно одно — что они не «вернут билет в Царствие Божие» из-за Илюши, как настаивает брат Иван. «И вероятнее всего — в каждом из участников взойдет через Илюшу семя веры в

круговую поруку вселенской соборности, веры во Христа... И когда друзья постигнут в полноте Христову тайну, постигнут они и то, что союз их возник по первообразу самой Церкви, как общества, объединенного реально и целостно живою личностью Христа. Они постигнут, что сам Христос соединил их через Илюшу, Своего мученика, и что союз их есть соборное прославление в усопшем “святого” их малой общины» (ДТМ). Поверим и мы ВИ.

Тогда «Алеша должен положить почин созиданию в миру “соборности”, или, если угодно “религиозной общественности”, зиждущейся на взаимной любви во имя Христа и имеющей целью оцерковить всю жизнь». ВИ описывает будущую деятельность Алеши как преобразование культуры изнутри, придание ей христианского смысла, после прохождения трех искушений, аналогичных искушениям Христа в пустыне — тоже пророчество, которое осуществилось и осуществляется на наших глазах.

Так же видится будущее и старцу Зосиме. Разговоры о взятии церкви на себя роли государства или поглощении государства церковью, ведшиеся еще в начале романа, кончаются его пророчеством: «Правда, — усмехнулся старец, — теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же неизменно, в ожидании своего полного преобразования из общества, как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков».

Последняя оговорка Зосимы отсылает церковно-государственную гармонию прямо в эсхатологическую эпоху, не оставляя надежд на осуществление идеалов соборности или теократии в ближайшем, или, скажем так, непрерывном, будущем, ни в России, ни в мире в целом. Откровение Иоанна Богослова было и остается закрытой книгой, но отдельные ее факты, ориентиры, всегда были доступны толкованию, хотя и находившимся под влиянием эпохи. Если у нас одно время каждый школьник знал, что «звезда полынь» - это Чернобыльская авария, то Иван Карамазов толкует это место в смысле появления учения Лютера. Мы понимаем слова апостола Павла об Отступлении (2 Фес 2,3), которое должно произойти перед концом света как об отступлении от веры в христианском мире, которое видно невооруженным глазом. Во времена Достоевского, и даже после, до 1913 года, это так не толковалось. Для нас это свершившийся факт, т.е. что христианство оказалось в меньшинстве во многих странах, где 150 лет назад оно господствовало в течение столетий в общественной мысли, государственном строе и в культуре. Особенно поразительно это изменение для России (догнали мир в 20 веке). Более того, в конце 19 века всем было очевидно, что если в Европе «вера падает», то уж у нас она стоит неизменно.

Но если старец Зосима «готов подождать» в эсхатологическом смысле, то Достоевский, да и ВИ, кажется, не готовы: ВИ: «Русская жизнь должна быть вся насквозь пронизана иным началом, чем доселе действовавшие в строительстве жизни. И, пронизанные им, все формы насилия и принуждения и организованной лжи рушатся — эти внезапно, те медленным и постепенным истлеванием, одна за другой, — между тем, как формы, могущие вместить начало Христово (каковы все формы творчества и познания), будут преобразоваться и дадут невидимый расцвет».

У Д. многие герои пророчествуют, заставляют друг друга пророчествовать. И предсказания Версилова, и великого инквизитора, даже самые мрачные, тоже сбываются. Некоторые уже позади, другие еще, возможно, предстоит пережить. Предсказания Инквизитора как-то недооценены, их часто путают. Сейчас мы живем в мире, где сосуществуют все тенденции этих пророчеств. Есть фраза из Апокалипсиса, которая помогает, мне кажется, сориентироваться: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается».

еще. Се, гряди скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его». (Откр 22, 11,12)

Для ВИ образ старца Зосимы — персонификация «незримых деятелей святости, которая непосредственно связывает Землю с мирами иными». Связывает не только в смысле видимом, через слова, пророчества, даже исцеления, но и гораздо мощнее невидимо, так что «они суть истинные отцы наших благих дел, мы же на земле суть матери, вынашивающие их и в муках рождающие...», и даже такие духовно-культурные вершины как Данте или классики русской литературы возникают благодаря молитвам св. Франциска или Серафима Саровского.

ВИ пишет: «Признание святости за высшую ценность — основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православный мир располагается кругами окрест этого таинственно рассеянного братства и, как ни черен по своей окружности, все же духовно жив живоносными притоками как бы самой Крови Христовой из этого своего средоточия, из этого сердца, пламенеющего и воздыхающего к Духу воздыханиями неизреченными».

Но вспомним еще раз предсказание Версилова, человека расслабленного и разочаровавшегося. Оно кончается ссылкой на стихотворение Гейне, которое, кажется, забывали всегда печатать в советских изданиях (перевод *П.М. Карна*):

МИР

Высоко в небе стояло солнце,
Окруженное белыми облаками.
На море было тихо,
И я, размышляя, лежал у штурвала.
Я размышлял, и - наполовину наяву,
Наполовину во сне - я видел Христа,
Спасителя мира.
В легких белых одеждах, огромный, он шел
По земле и воде;
Голова его уходила в небо,
А руки благословляли
Земли и воды;
Сердцем в его груди
Было солнце,
Красное, пылающее солнце,
И это красное, пылающее солнце-сердце
Лило вниз благодатные лучи
И нежный, ласковый свет,
Озаряя и согревая
Земли и воды.
Плыл торжественный звон,
И, казалось, лебеди в упряжи из роз
Тянули скользящий корабль,
Тянули к зеленому берегу,
Где в высоковозносящемся городе
Живут люди.
О, чудо покоя! Какой тихий город!
Не слышно глухого шума
Говорливых тяжелых ремесел,

И по тихо звенящим улицам
Бродят люди, одетые в белое,
С пальмовыми ветками в руках,
И, когда встречаются двое,
Глядят с сочувствием друг на друга,
И, трепеща от любви и сладкого самоотречения,
Целуют друг друга,
И глядят вверх
На солнечное сердце спасителя,
Миротворно и радостно льющее вниз
Красную кровь,
И, трижды блаженные, восклицают:
«Хвала Иисусу Христу!»

Все очень похоже на вышеприведенные слова ВИ. Здесь нет посредников между Иисусом и людьми, есть только евхаристия. Другой путь, но не забываем ли мы сами, окруженные нашими святыми и святынями, в агиократических восторгах, о литургии, вокруг которой христианская жизнь сосредоточена?

А.Б. Шишкин: Спасибо. Сейчас слово Светлане Титаренко, она изложит нам свои мнения о том, как у нас идет наш разговор. И может мы еще о терминах поговорим.

Светлана Дмитриевна Титаренко (СПбГУ)

С.Д. Титаренко: Да, благодарю Вас. Сегодня в центре нашего внимания очень важная тема – судьба книги Вячеслава Иванова «Достоевский. Трагедия – миф – мистика». И из хода сегодняшних рассуждений становится понятно, сколь велик пласт «теологумены», как назвал он третью часть этой книги. Т.е. мы до сих пор спорим: переводить третью часть книги «мистика» или «религия». Сегодня были очень интересные доклады, в которых было действительно показано, насколько велик этот теологический, богословский пласт в структуре этой книги. И мы благодарны докладчикам, потому что действительно были сделаны открытия и откровения, и те, кто знает эту книгу, понимают, насколько значимы были здесь выводы, суждения, наблюдения.

В то же время мы убедились еще раз, что Вячеслав Иванов и его творчество – это тема без берегов. Вот эта безбрежность Вячеслава Иванова, с одной стороны, она всегда радуется, потому что он действительно великий мыслитель, писатель, поэт. А с другой стороны, мы уходим в то, что близко и дорого каждому из нас, и в то, что важно для нашего сознания гуманитарного, для нашего мышления, для развития тех наших наук о духе, которыми мы занимаемся.

Эта книга сейчас предметом нашего исследования является не случайно, потому что по проекту «Европейские основы и русский вклад в материалах Римского архива и в творчестве Вячеслава Иванова» – эта книга должна быть подготовлена к изданию впервые в России, потому что она публиковалась не только в издании на немецком языке, вышедшем в Тюбингене в 1932 году. Она содержится в брюссельском издании с параллельными текстами на русском и немецком. Но на русском языке с комментариями она еще не вышла. Практически почти без комментариев она опубликована в книге, подготовленной С.С. Аверинцевым в серии «История эстетики в памятниках и документах», фрагменты ее вошли в антологию литературоведения. В то же время как явление литературоведения она до сих пор еще не осмыслена. Трагическая судьба литературоведения Вячеслава Иванова заключается в том, что многие его магистральные

идеи «освоены» или «присвоены» и «пошли» в великие литературоведческие школы. Мы уже знаем, например, о том, что многие идеи Михаила Михайловича Бахтина были оплодотворены идеями Вячеслава Иванова. И работы Лены Силард о карнавализации у Вячеслава Иванова и Бахтина, и работы других исследователей - свидетельство того, что литературоведение, философская эстетика, прежде всего, обязана книгам, трудам Вячеслава Иванова.

Другое очень важное направление, которое тоже сформировалось на стыке философии и литературоведения – это лосевское наследие, оно грандиозно. Лосев считал себя, как мы все знаем, учеником Вячеслава Иванова. Его работу читал и его консультировал Вячеслав Иванов, он слушал его доклады, он о нем много размышлял, и заметки о нем содержатся почти во всех трудах Лосева, в «Очерках об античном символизме и мифологии», «Диалектике символа», где есть разбор трагедии «Прометей». Т.е. Лосев вышел на философию символа, отталкиваясь от трудов Вячеслава Иванова. На философию символа. Это очень плодотворная ветвь, до сих пор не освоенная нами, и тема «Лосев и Вячеслав Иванов» остается открытой. Из-за сложности этой темы многие, бравшиеся за нее, либо не завершили, либо только наметили, либо ушли от этой темы.

Третье очень важное направление в литературоведении, которое связано с именем Вячеслава Иванова – это, конечно же, исследование по семиотике мифа и обряда, это работы Владимира Николаевича Топорова, Ольги Михайловны Фрейденберг. «Мифы литературы древности» Фрейденберг – там много идей Вячеслава Иванова, как и в книге «Происхождение сюжета и жанра». Работы Топорова, вообще все его книги и проводимый анализ можно связать установками, которые наметил Вячеслав Иванов. У Топорова есть работы, посвященные дионисийской трагедии, но, к сожалению, в них он не ссылается на Вячеслава Иванова по условиям советской цензуры... Ну, понятно, Ольга Михайловна Фрейденберг не ссылалась по условиям создания её книг, не могли ссылаться и другие, даже в Большой Советской Энциклопедии Алексей Федорович Лосев, как я уже говорила, не ссылается на Вячеслава Иванова, составляя статью о Дионисе.

Ситуация еще сложна тем, что мы читаем курсы по методологии литературоведения, где в качестве великих литературоведов выступают и многие философы – и Николай Бердяев, и Семен Людвигович Франк, и многие другие. Но Вячеслав Иванов обойден вниманием. Т.е. как философ, мыслитель, литературовед, один из основателей философского литературоведения, он не всегда упоминается, и это наша беда, потому что мы не ввели его в научный оборот именно как литературоведа. Литературоведческие идеи Иванова выпадают из поля зрения – без этого работа наших студентов, аспирантов, магистрантов неполна... Иногда исследователи приходят в недоумение, не могут свести, просто сделать свод всех этих важнейших идей, как ввести в русло литературоведения XX века Вячеслава Иванова? Почему в курсах методологии литературоведения, зная о большом вкладе его в науку, мы не можем пока его вводить? И Сергей Сергеевич Аверинцев, когда готовил книгу трудов Вяч. Иванова в серии ««История эстетики в памятниках и документах»» и брал тексты Вячеслава Ивановича Иванова, кроме книги «Достоевский. Трагедия – миф – мистика» и его статей поместил «Повесть о Светомире Царевиче». Вот «Повесть о Светомире Царевиче» как литературоведческое явление – это еще одна загадка. Чем это всё обусловлено? Прав он был или нет? Ведь это художественный текст, написанный версе, стихоподобной прозой. И это не литературоведческий трактат, поэтому мы поставлены перед разгадкой этого текста, и, собственно, объяснить все это можно, только анализируя составляющие творчества Вячеслава Иванова.

Конечно, многогранны пласты влияний в его наследии, Константин Абрекович сегодня говорил нам о Иванове и Бергсоне. Да, это интересное явление, но ведь Вячеслав Иванов видит одно через другое, через третье, четвертое. И, комментируя эссе «Анима», я столкнулась с тем, что он через Платона понимает Канта, а через понятия индуизма -

Юнга, через блаженного Августина он понимает философскую и богословскую традицию. Да, конечно, те понятия, о которых говорил Константин Абрекович, конструктивны, используются Вячеславом Ивановым, но понятие «памяти», анамнесиологии, приходит как понятие очень рано к Иванову, уже в его берлинский период, также как и «апперцепция». Он читал книги по философии Вундта, это понятие Вундта, но это не значит, что это не Бергсона понятие, а потому, что это - одно через другое. Там накладываются еще смыслы, очень сложные смыслы при образовании понятий, также как к примеру такое понятие, как «метанойа». И когда я делала доклад на одном из международных симпозиумов по литературоведению Вячеслава Иванова, меня спросили, какие он все-таки использует литературоведческие понятия? Можно ли считать «μετάνοια», «εὐχαρίστια» литературоведческими понятиями? Можно ли считать вот эти философско-богословские формулы «азм есмь», «ты еси», «transende te ipsum» и многие другие, которые он использует в литературоведческих трудах, литературоведческими понятиями? Это сложная проблема, проблема дискуссионная, но в связи с этим у нас возникает целый ряд задач. Первая задача. Конечно же, изучить состав и структуру вот этой книги «Достоевский. Трагедия – миф – мистика», которая складывается не только из его работ. Замыслы работ о Достоевском у него возникли уже в юности, О Достоевском он писал, начиная с самых ранних, еще периода Берлинского университета записок, которые вошли в «Интеллектуальный дневник», опубликованный Н.В. Котрелевым.. Достоевский упоминается у него в «Записных книжках» 1888 – 1889 года. О Достоевском он размышлял всегда. Достоевский, Гете, Данте – важнейшие фигуры. А вообще самые ключевые – Платон, Достоевский и Гете, и это уже у раннего Иванова. И самый замечательный анализ, глубочайший анализ «Братьев Карамазовых» он дал в «Интеллектуальном дневнике» в 1888 году, когда ему было 22 года! Вот путь к книге «Достоевский. Трагедия – миф – мистика».

Сейчас я зачитаю этот фрагмент, потому что ивановский текст – это живое слово. На этот фрагмент Андрей Борисович обращал внимание, когда публиковал отдельные фрагменты из текстов о Достоевском. Речь идет о том фрагменте «Интеллектуального дневника, где Иванов размышляет о Достоевском и пишет о том, что роман Достоевского «Братья Карамазовы» похож на римский надгробный рельеф, изображающий бога Митру, убивающего священное животное - быка, ставшего символом митраистской религии и мифологии. Вот что он пишет: «“Братья Карамазовы” напоминают впечатления тех римских надгробных рельефов позднейшей эпохи, на которых мы видим, как юноша, вскочив сзади на закинувшего назад голову жертвенного быка, вонзает длинный нож в его упругую шею, как струится из раны и падает кровь и как многочисленные животные жадно лижут и глотают ее, а одна собака, поднявшись на задние лапы и достигнув раны пастью пьет кровь из самой раны. “Братья Карамазовы” творение менее христианское, нежели пантеистическое. Его мир – мир первоначальных стихийных сил, застигнутых в страшной борьбе, мир, где сражаются Ормузд и Ариман, дух и плоть, но чистая любовь христианина рождается на дикой любви развратника как чудный цветок вырастает из разложившегося трупа, и где зритель с особенной ясностью видит органические связи, держащие добро и зло неразрывно с соединенными в едином и мрачном целом». Это 22-летний летний Вячеслав Иванов.

А.Б. Шишкин: Можно реплику. Так вот ответ на вопрос, какой инструментарий Вячеслава Иванова – уже в 22 года он пользуется мифом.

С.Д. Титаренко: Мифом.

А.Б. Шишкин: И ритуалом.

С.Д. Титаренко: И ритуалом.

А.Б. Шишкин: Да, друзья мои, мне кажется, одно из самых интересных объяснений, истолкований, ну, скажем, пушкинского «Пира во время чумы» – через ритуал, ибо там есть именно элементы ритуала. Это очень продуктивно, это многое дает.

С.Д. Титаренко: Да, Вы правы. Дело в том, что поскольку Вячеслав Иванов, уже в 1890-е гг. читал книгу Дж. Фрезера «Золотая ветвь», где формируется система анализа литературных текстов как обрядовых через жертвоприношение, это влияние очевидно. Но дело в том, что мы пользуемся открытиями англо-американской школы мифокритики Фрезера, Мюррея, Харрисон, но параллельные открытия делает Иванов. И не только в плане близости к англо-американской школе мифокритики, но и к юнгианскому психоанализу. Кстати, книги Харрисон читал Вячеслав Иванов, он ссылается на нее, и даже одна глава в «Дионисе и прадионисийстве» связана с её книгой, Ф. Вестрбрёк нашел там просто цитаты из той книги, но со ссылками и без ссылок. Это ритуально-мифологическая школа, на которую опирается всё литературоведение XX века. А Вячеслав Иванов, разрабатывая понятие «мономифа» или «основного мифа» на мифоритуальной модели в книге об эллинской религии «Дионис и прадионисийство», еще не подключен к ветви англо-американской школы мифокритики и зарубежного литературоведения.

Что касается самой книги «Достоевский: религия-миф-мистика», то важен перевод этой книги, потому что судьба её очень сложна, особенно текстологическая. Современный перевод с немецкого выполнен Мариной Юрьевной Кореновой. Естественно, переводить с немецкого Вячеслава Ивановна на русский, потому что был утрачен русский оригинал, – невероятно сложная задача. Конечно, реконструируются те части, которые вошли, но вошли в основном части в первую, которая называется «трагедия» и в последнюю – «религия» или «мистика». А средняя центральная часть – «миф» – очень сложна, потому что Вячеслав Иванов утверждал, что она написана почти как впервые. Вместе с тем, его рукописи говорят о том, что работа над этой частью началась гораздо раньше. В рукописях Иванова есть пометы, которые вообще принципиально важны для понимания этой средней части. И особенно для понятия того, что такое «мономиф» или «основной миф».

Важны состав и структура книги, для их изучения важны архивы Вячеслава Иванова, они еще не все изучены, и мы иногда находим интересные материалы, в том числе и по исследованию источников, которые вошли в эту книгу, черновые заметки.

Очень важная проблема – создание современного комментария к этой книге. Философские комментарии были сделаны Константином Глебовичем Исуповым, теперь они изданы отдельной книжкой. Константин Глебович, безусловно, сделал немало, но комментарии еще требуют и расширения, и углубления, нашей доработки. Группа, которой руководит Андрей Борисович, в общем, предполагает эту работу выполнить к концу этого года, может быть пока в таком черновом варианте, что очень важно для читателей. Если книга пойдет к читателю с научными комментариями, значит эта книга будет жить в нашей интеллектуальной среде.

И вот на этом я хотела бы закончить, потому что круг задач, связанных с этой книгой и с исследованием творчества Вячеслава Иванова огромен, но пока мы решаем только посильные нам задачи.

Благодарю за внимание.

А.Б. Шишкин: Спасибо. Ну что же, вопросы. Честно говоря, осталось крайне много вопросов. Но время позднее, зачитаю послание из Москвы к нам Олега Игоревича

Генисаретского, оно называется «Философия, архив и духовно-творческая традиция, что и как в работе с материалами архива Иванова». (*Зачитывает присланный текст О. Генисаретского*)

Доклад Олега Генисаретского (Институт философии, Москва) «Философия, архив и духовно-творческая традиция: «что» и «как» в исследовательской работе с материалами архива Вяч. Иванова»

1. Это заметки – краткий синопсис к обозначенной в заглавии теме¹.

Синопсия - жанр философско-методологической мысли, распределенной и упорядоченной во времени таким образом, что в ней сочетаются как его направленность от прошлого - к будущему, так и направленность от будущего - к прошлому.

Подобная схема обрабатываемого сознания времени известна по крайней мере с «Пифагорейских золотых стихов»² и спонтанно обнаруживается в разных периодах истории и областях культуры.

Суть ее, пожалуй, доступнее всего может быть выражена словами Г.И. Гурджиева, согласно психопрактическим рекомендациям которого каждый свой день мы должны заканчивать просмотром событий дня в обратном порядке времени: от момента засыпания, до начала прошедшего дня. С таким же родом суждения, но уже в иконологическом контексте, - мы встречаемся в «Иконостасе» свящ. Павла Флоренского: во сне время течет в направлении обратном дневному времени. Тем самым к популярным в начале XX в. исследованиям феномена обратной пространственной перспективы, добавилась обратная перспектива временная. В церковном воззрении она известна как *смертная память*, согласно которой мы все происходящее с нами в текущей жизни отсчитываем из перспективы своей собственной конечности во времени.

Опорной точкой этого синопсиса для меня стала поэма Вяч. Иванова «Сон Менелампа», возвращающая читателя во времена греческой архаики: в море глубоком навстречу друг другу текут потоки: из прошлого время причин и время следствий из будущего³.

Этими примерами из древности и современности я, пропуская многие промежуточные моменты, бегло иллюстрирую спонтанную регенерацию схематизма обрабатываемых темпоральных перспектив. Чтобы задать вопрос:

- как в рамках такого схематизма видится-понимается, мыслится *настоящее время*, и современность, почему то заведомо и не критически отождествляемая с мимотекущим настоящим;

- и какие стратегии навигации в рамках такого схематизма могли бы быть признаны правдоподобными и плодотворными, а потому не только современными, но и актуально значимыми?

2. В связи со словом «современность» приходится вспомнить о философских истоках и опорах философско-поэтологической мысли Вяч. Иванова, отметив ее поколенческую обусловленность.

Дело в том, что тема обрабатываемого сознания времени получила новое освещение в лекциях Гуссерля 1905 и 1910 г.г., изданных Хайдеггером в 1928 г.⁴, и стала одной из

¹ О синопсии как жанре философско-методологической мысли наша статья: Синопсия: о том, как брать пробы будущего / Антропопраксис. Ежегодник гуманитарных исследований. Т 4. / Гл. ред. Б.Д.Эльконин; Отв. ред. С.Ф.Сироткин. - Ижевск: ERGO, 2012. С. 177 - 198. Сетевая версия: <http://prometa.ru/prep/6/print/>.

² Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч. И.Ю.Петер. М.: Алетея, Новый Акрополь, 2000. - 160 с. Считается, что этот текст восходит к VI в. до Р.Х., но относится к глубочайшему орфическому пласту греческой архаики.

³ Виктор Троицкий. Об одной модели времени у Вяч. Иванова // Символ, № 53-54, 2008. Париж-Москва. С. 815 – 825.

⁴ Edmund Husserl. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Halle, Max Niemeyer, 1928. Рус. пер.: Гуссерль Эд. Собр. соч. Том 1. - Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. и вступ. статья. В. И. Молчанова.

основ феноменологической философии, существенно изменившей интеллектуальный ландшафт европейской мысли и культуры.

Процесс этого изменения оказался весьма стремительным: так Хайдеггер, подхватив инициативу Гуссерля, в 1925 г. читает обстоятельный курс лекций «Прологомены к истории понятия времени»⁵, непосредственно предшествующий выходу в свет его главного философского сочинения «Бытие и время».

Как известно в России участие в феноменологическом движении началось усилиями представителей следующего за Вяч. Ивановым поколения русских мыслителей в 10-20-г. И вскоре был пресечен новой сильно индоктринированной политической властью. Даже А. Ф. Лосев имел возможность творчески соприкоснуться с феноменологией лишь на ранних этапах ее становления.

Что касается Гуссерля, Хайдеггера и других известных имен, то их философская работа продолжалась еще долгие годы, тогда как плотное соприкосновение с ней в России возобновилось лишь вместе с Оттепелью.

То же самое можно было бы сказать и об архетипической психологии (вкупе с другими школами гуманитарной и трансперсональной психотерапии), об аналитической философии, о взаимном размежевании филологии и лингвистики, мифоритуальных и мифопоэтических штудиях ... да и о многом другом.

Ни мало не сомневаясь в плодотворности собирательской, комментаторской, исследовательской и издательской деятельности на основе архивов Вяч. Иванова, - ожидая выхода в свет академического собрания его сочинений, - я все же позволю себе спросить: все ли это, что можно быть сделано для введения в современный культурный оборот того духовно-творческого наследия, что (за)архивировано в нем самой историей? Вспоминаются годы, когда появление трудов выдающихся русских религиозно-философских мыслителей в серии «Философское наследие» воспринималось чуть ли не как возрождение - и залог развития - самой этой мысли. А потом начали выходить их собрания сочинений, авторские учебники по истории русской философии ... и оказалось, что это далеко не так, что требуется еще какое-то иное усилие, творческое и нравственное пере-про-мысливание ее горизонтов, утверждающее суверенность этой мысли, ее самоценность, историческое самоподобие и самодействие.

Нечто подобное стоило бы, - а по совокупности уже проделанного, я думаю, и возможно, - осуществить на путях Вяч. Иванова.

А.Б. Шишкин: Олег Генисаретский ставит перед нами вопрос, предлагает ответ, но вопрос больше его ответа и этот вопрос к нам обращен, и я думаю, что нам надо по-разному пытаться на него отвечать каждый наверно по-своему. Я думаю, что мы на этом завершим наше сегодняшнее собрание. Надеюсь через год повидаться. Спасибо!

М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – 192 с.

⁵ Оpubл.: Martin Heidegger. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. / Gesamtausgabe B.20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. Рус. пер.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Пер. и послесловие Е. Борисова. – Томск, Из-дво «Водолей», 1998. – 384 с.