

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Роберт Бёрд

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ ЗА РУБЕЖОМ

*Зелёной тенью поздний свет,
Текучим золотом играет;
А Град горит и не сгорает,
Червонный зыбля пересвет.*
Вяч. Иванов, «Москва» (1906 г.)¹

Окончательный отъезд Вяч. Иванова из России 28 августа 1924 г. был для мыслителя скорей возвращением домой, нежели изгнанием на чужбину. Вернее, для него, как ни для кого иного, сами понятия «дома» и «чужбины» преломлялись через единую лирическую среду, переплетаясь в самые причудливые комбинации в его поэзии, религиозно-философской эссеистике и жизненной практике. Можно сказать, что «заграница», подобно алисиному «зазеркалью», являлась для Иванова не отрицанием, а дистанцированием «родины», которое освещало «родное» светом вечности и предвещало его преобразование этим светом. Поэтому жизненный опыт Иванова «за рубежом» вводит в самую глубь его метафизики, как учения о посюстороннем и запредельном, в котором особого внимания заслуживают его размышления о памяти, творчестве и истории.

БЁРД
Роберт,
профессор
Чикагского
университета

Становление русского европейца, или Зарубежье как зазеркалье

Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949) впервые уехал за границу с намерением встать на путь, ведущий к академической карьере. После двух лет учебы в Московском университете, Иванову с его научными запросами стало недостаточно России, и в 1886 г. он перевелся в Берлинский университет, где учился у знаменитых историков древности Оттона Хиршфельда и Теодора Моммзена, среди других². Уже тогда он оправдывал свой отъезд тем, что за границей откроются новые возможности для жизни на родине. По его позднейшему признанию, в России он чувствовал себя обязанным к некоему политическому действию, на которое он, однако, уже не находил в себе сил (2, 15). Будучи начинающим поэтом, он писал:

Но с верою покинул край родимый.
Я верою пошел руководимый,
Дабы найти в пыли священных книг
Волшебный щит и меч неодолимый.
(2, 16)

По-видимому, в то время он имел в виду «щит и меч» политической идеологии, но со временем его поиски привели к совсем иным областям деятельности. Он прекрасно овладел немецким языком и литературой. Позднее он пробыл год в Париже, где освоил французский, а с 1892 г. уехал жить на долгие годы в Италию. В Риме ему открылся совсем иной опыт зарубежья, в корне преобразовавший его борьбу за родину. Вместо практического руководства или научного опыта, Иванов стал ловить «в пыли священных книг» отблески того вечного света, при котором конкретные исторические проблемы преобразуются в духовно-культурные задачи. При этом в ярком свете вечного града наиболее мощным оружием оказалось художественное слово.

Благодаря его блестящей эрудиции, за Ивановым быстро закрепилось звание «русского европейца», звание оправданное и многозначительное, но в каком-то смысле и проблематичное. Хотя он и стал одним из мастеров европейской культуры, нельзя сказать, чтобы он нашел новый дом за рубежом. Примечательно, например, что за первые девятнадцать лет зарубежной жизни Иванов приобрел не слишком много долговечных знакомств, как среди западноевропейских деятелей культуры, так и среди русских. Он скорее стремился к уединенному и созерцательному труду, однако его академические коллеги как правило не разделяли его возрастающего интереса к сферам поэтического творчества и мистических исканий. В таких статьях, как «О веселом ремесле и умном веселии» (1907 г.), Иванов развивал идею о наднациональных единствах типа «варварства» и «латинства», или «органического» и «критического» типов культуры – и это значило, что он искал себе дом не в определенной стране и даже не на этой земле, а в определенных пластах культуры: не в фактической истории, а в исторической мифологии. В итоге, как «русский европеец» Иванов оказался между двух культур, вернее, он воспарил над культурой как таковой. Когда в 1904 г. он начал расширять круг своих знакомств в России, перед переселением на родину, литературные деятели обеих столиц присматривались к таинственному пришельцу с интересом и опаской. Андрей Белый вспоминал неожиданное появление Иванова в Москве в 1904 г.: «не понимали, кто он: архивариус, школьный учитель из Гофмана, век просидевший в немецкой провинции с кружкой пива в руках над грамматикой, или романтик, доплетшийся кое-как до революции 48-го года и чудом ее переживший при помощи разных амфор с нафталинами, или мистагог, в чемоданчике вместе со шляпой Л.Д.Аннибал уложивший и культ элевзинской мистерии, чтоб здесь – на Арбате, Пречистенке,

Знаменке <...> нас заставить водить хоромы под звуки симфоний Бетховена, возгласом гнусава, лоснящийся выдвинул нос»³. Белый прекрасно передает общее многим наблюдателям представление, что за границей Иванов как бы лишился личной истории и стал олицетворением магистральной культурной традиции, ведшей от древних мистериальных религий и платонической философии к немецким романтикам.

Растущий интерес Иванова к мистической сфере кардинально изменил его взгляд на родину. Его культурная идентификация осложнилась тем, что он как бы вышел из культуры в некую запредельную область. По его словам, «Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл.Соловьева и Хомякова» (2, 18). Это знаменательное для Иванова сочетание имен, посягающее, как «мистическое пробуждение» в вечном Риме привело Иванова к новому восприятию русской культурной традиции как осуществления некой заданной свыше «идеи». У Хомякова Иванов позаимствовал понятие соборности, согласно которой общественное единство неотделимо от сакраментального общения. Иванов широко применял это понятие в своей философской эссеистике, начиная с 1904 г., и отчасти даже злоупотреблял им. Политические взгляды Иванова тяготели к классическому славянофильству; так, в письме к И.М.Гревесу от 6 ноября 1894 г. Иванов выражал свою поддержку идеям «земского собора» и «крестьянской общины»⁴. Однако соборность у Иванова (быть может, за исключением периода Первой Мировой войны) коренилась не в православном Предании, а в личном мистическом опыте, и не в памяти о прошлом, а в прозрении в вечность. В 1915 г. он писал: «святая Русь, становясь предметом умного зрения, как в бытийственной тайне сущая, являлась созерцателям этой тайны

чистым заданием, всецело противоположным наличному, данному состоянию русского мира» (3, 342-343). Соборность для Иванова не дана в православии, а задана русской культуре как путь к преобразованию общества и мира.

Влияние Вл.Соловьева утвердило Иванова в этом духовном универсализме. По всей видимости, Иванов впервые ознакомился с философией Соловьева по его труду «История и будущность теократии», вышедшему в 1885–1887 гг. В этой книге Соловьев очерчивает желанный Иванову «путь к общественному действию», который исходил бы не от новейшей идеологии, а от древних обрядовых истоков человеческой культуры. Будучи сам бездомным скитальцем, Соловьев оказался единственным человеком (помимо близких родственников), к которому Иванов специально приезжал из-за границы. Видимо, для Иванова он представлял собой будущую, вселенскую Россию, и благословение Соловьевым его стихов утвердило в глазах автора их ценность для будущей России. Смерть Соловьева 31 июля 1900 г. была для Иванова эпикальным событием, которое отразилось во многих его текстах, например, в следующем стихотворении, написанном через несколько дней после кончины философа:

Вечная память

Над смертью вечно торжествует,
В ком память вечная живет.
Любовь зовет, любовь предчует;
Кто не забыл, – не отдаст.

Скиталец, в даль – над зримой далью –
Взор ясновидящий вперя,
Идет, утешенный печалью...
За ним – заря, пред ним – заря...

Кольцо и посох – две святости –
Несет он верною рукой.
Лелеет пальма средь пустыни
Ночлега легкого покой. (1, 568)⁵

В этом тексте различима еще одна важная грань видения мира у Вяч.Иванова. В своих странствиях скиталец несет не только посох, но и кольцо, символ верности и памяти и залог возвращения. Кольцом является текст, который поэт создает в память схороненного и во имя его воскресения. Для Иванова само понятие родной земли растет из таких поминальных текстов, они составляют ту «родную речь», о которой Иванов позднее напишет, что она «певцу земля родная» (сонет 1927 г. «Язык»; 3, 567). Предавая память этой «земле», поэт как бы лепит из нее новую родину. При этом личная память о погибшем быстро переходит в память вечную, растворяясь в эсхатологическом свете божественного космоса. Родное оказывается лишь залогом универсального, первичной формой его воплощения на земле.

Надевая на себя пророческую мантию Соловьева-поэта, Иванов утверждал связь между лирическим видением мира и мистически-универсальным видением родины. Первые его поэтические опыты, написанные до отъезда за границу, носили характер несколько неопределенный, быть может, даже мистический. Вспоминая свое последнее лето в России перед отъездом в Германию, Иванов описывает реакцию своих молодых товарищей на его стихи: «во мне был разоблачен не только поэт, но и поэт-символист <...> А именно один молодой человек из нашей компании (дело было лунною ночью, мы лежали на стогу сена), разбирая мои стихи, сделал открытие, что я изображаю природу не так, как другие, и не так, как ему лично нравится, но влагаю в изображаемое какой-то особенный, тайный смысл» (2, 16). Поэзия давала Иванову вечную перспективу «с птичьего полета» на природу, мир, родину. К примеру, в недатированном, но раннем стихотворении «Русский ум» он писал:

Как чрез туманы взор орлиный
Обслеживает прах долины,
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаясь мгле. (1, 556)

Отражения этой перспективы в его поэтическом творчестве лежат за пределами настоящей работы, посвященной прежде всего философским аспектам. Будет достаточно сказать, что уже здесь видна тенденция ухода от конкретного к абстрактному, от индивидуального к общему, и от чистого символизма (который Иванов проповедовал в литературе) к чистому аллегоризму. Нас здесь интересует то, что аллегорический характер его поэзии соответствует его установке: взглянуть на родное с позиций универсального, отождествляемого им с понятием «зарубежья». Вводя в русскую словесность образ «скифа», который потом станет общим местом в историософии символистов, Иванов своеобразно определяет русскую традицию именно как неприкрепленность к традиции, как вольное скитальчество, не скованное исторической памятью и готовое на любую жертву во имя вечного идеала. Замечательным примером этой специфической точки зрения – примером, к образам которого Иванов будет возвращаться вновь и вновь – является стихотворение «Кочевники красоты» из сборника 1904 г. «Прозрачность»:

Вам – прашуров деревья
И кладбищ теснота!
Нам – вольные ковчеья
Судила Красота.

Вседневная измена,
Вседневный новый стан:
Безвыходного плена
Блуждающий обман.

О, верьте далее чуду
И сказке всех завес,
Всех весен изумруду,
Всей широте небес!

Художники, пасите
Грез ваших табуны;
Минуя, всколосите –
И киньте – целины!

И с вашего раздолья
Низриньтесь вихрем орд
На нивы подневоля,
Где раб упрягом горд.

Топчи их рай, Аттила, –
И новью пустоты
Взойдут твои светила,
Твоих степей цветы! (1, 778)

В его восприятии истории и религии нет ничего специфически русского или православного, хотя, говоря о своем внутреннем опыте, Иванов прибегает к родному слову и его исторической семантике, как необходимой форме воплощения неизречаемого и вселенского зурения. Даже наоборот: одной из наиболее устойчивых идей Иванова о России является необходимость пожертвовать ее исторически наличной формой ради ее более совершенного воплощения в форме универсальной. Таким образом, прошлое оправдывается только как отражение будущей (т.е. вечно-существующей) истины, и память о прошедшем открывается в опыте безграничного. Как он потом выразится: «Правое восхождение возвращает духу его земную родину» (2, 643).

Если этот опыт и это состояние экстаической открытости безграничному соответствуют позднейшему понятию Иванова «символ», то его попытки их осмысления приводят к понятию повествовательного мифа, наиболее адекватно выражающего исходную опытную истину⁶. В 1895 г. происходит перелом в жизни и творчестве Иванова, когда общее понятие «зарубежья» наделяется тремя заветными для него мифами: Рим (или Италия), Лидия Дмитриевна Зиновьева-Аннибал (или «эрос») и Дионис. Тем не менее, речь идет не о новом предмете веры, а о новом для

Иванова состоянии открытости трансцендентному, так сказать, о новом модусе бытия. Можно сказать, что эти три мифа составили для Иванова прозрачную среду, через которую запредельное стало виднее, и обратили его внимание именно к проблеме опосредования запредельного опыта в конкретной форме. Отныне Иванов очень редко будет говорить о последней реальности, зато постоянно будет обращаться к понятию жизни и творчества вблизи абсолюта, под сенью Бога.

В этом узле трех мифов (Рим, эрос, Дионис) заключается зерно всего последующего творчества Иванова. Его любовь к Л.Д.Зиновьевой-Аннибал не была для него просто «любовью». Он писал: «Друг через друга нашли мы – каждый себя и более, чем только себя: я бы сказал, мы обрели Бога. Встреча с нею была подобна могучей весенней дионисийской грозе, после которой все во мне обновилось, расцвело и зазеленело» (2, 20). Подхватывая темы и образы платоновского «Пира» и соловьевского «Смысла любви», Иванов интерпретирует эрос как волевое устремление из обыденного мира к его преобразованию в новом творении: «Алчущая любовь, страстная и страстная, – вот первооснова нашей религиозности, – из нашего непримиримого *Нет* прозябшее, нашим конечным волением рожденное *Да* неприемлемому любовью, любви не приемлющему миру» (3, 133). Дионис представляет этот выход из себя как религиозное состояние в обряде, когда личность воссоединяется с вечной основой космоса, теряя и вновь обретая себя за пределами временно-пространственного существования. Во всем этом чувствуется сильное влияние философии Шопенгауэра. Однако в метафизической интерпретации этих двух миров Рим выражает собой универсальный принцип воплощения запредельного обрядового опыта в историческом бытии, в истории как мифе, в вечном граде. В частности, Иванов высказывал идею, что духовно Россия должна стать Римом,

чтобы полностью воплотить себя исторически.

Впрочем, нельзя однозначно расставлять акценты по этим трем ключевым понятиям. Их слитность показывает обряд венчания Иванова и Л.Д.Зиновьевой-Аннибал, совершенный в греческой церкви в Ливорно в конце июля или начале августа 1899 г.⁷ Согласно биографу поэта О.А.Дешарт (Шор), «по греческому обычаю им, вместо русских брачных венцов, надели на головы обручи из виноградных лоз, обмотанных белоснежной шерстью ягненка» (1, 35), что в глазах Иванова связало обряд с культом Диониса. Этот же обряд Иванов повторил в точности с Верой Шварсалон, дочерью Л.Д.Зиновьевой-Аннибал от первого брака, в 1912 г. В этом событии трудно отделить один миф от другого, скорее всего следует обратить внимание именно на тот факт, что Иванову нужно было разыграть эти мифы в виде единого обряда. Действительность обряда подавила, например, то обстоятельство, что брак был незаконен как по церковным канонам, так и по гражданским законам России.

К тому же, все три мифа (Рим, эрос и Дионис) связались для Иванова с именем Фридриха Ницше, который научил Иванова философии Шопенгауэра и дал ему философское оправдание его порыва за пределы общепринятой морали и поведения. Узехая из Берлина в Париж, Иванов вез с собой «томики Ницше», его нового «властителя дум» (2, 19). Ницше также дал Иванову нетрадиционное понимание науки, в частности, новое представление о современном значении античной истории. В занятиях Иванова история уступила первенство филологии, т.е. *слову и тексту*, как вещественному покрову запретной тайны, более адекватно отражающему истину, чем летопись событий. В итоге, дионисийская гроза заставила Иванова оставить свою первую семью и академическую карьеру и отдался всецело поэзии. Если знание о вечном (т.е. па-

мья) открывается непосредственно в обрядовом опыте, то оно как бы оседает в словесном мифе, способном выражать невыразимое. Путь к знанию – не в открытии новой информации, а в обработке текстов, в которых запечатлен опыт неизрекаемого. Наиболее подробно изложение этих идей дается в поэме Иванова «Сон Мелампа», в котором проблема рождения и смерти вечности решается откровением об обратимости времени, которое течет одновременно к началу и к концу, к причинам и к целям (2, 294–299). В примечании Иванов поясняет: «Каждый миг явленного бытия <...> есть как бы чадо брака между причинами женского порядка (Роя) и порядка мужского (Антирой), или же подобие электрической искры, возникающей из соединения противоположных электричеств» (2, 300). Соответственно, в своих занятиях древнюю религию Иванова интересует не столько история религиозных верований и обычаев, сколько сам религиозный (мистический) опыт, каким он предстает в текстах любой эпохи. Трагедия (и лирика, как ее современный эквивалент) становится главным жанром в ивановской теории словесности, поскольку в ней ярче всего чувствуется обрядовое происхождение текста. Дионис же оказывается центральным персонажем в его личной мифологии, потому что, будучи покровителем трагедии, он олицетворяет связь религии с искусством, т.е. возможность истинного вымысла в слове и образе. Дионис – не предмет веры, а способ опыта, властный одолеть земные грани, но открытый выражению в слове и образе. Все его творчество зиждилось на факте и реальности таинства, но говорил Иванов исключительно о внешнем его оформлении в обряде и в его культурных отражениях.

Рим же для Иванова стал навсегда тем местом на земле, которое наиболее приближено к небу, культурным текстом, в котором наиболее непосредственно выражается неизрекаемое. Это для Иванова не

столько за граница, сколько сама безграничность. По всей видимости, этот образ Рима (и, шире, Италии) предшествовал его первому посещению страны в 1892 г. В «Автобиографическом письме» 1917 г. он признается, что он сначала сопротивлялся совету своего друга И.М.Гревса поехать в Рим «из-за избытка благоговейных чувств к Вечному городу, со всем тем, что должно было там открыться» (2, 19). Как свидетельствуют его путевые записки и стихи об Италии, там действительно многое открылось ему, и Рим стал тождествен мистическому опыту⁸. Позднее, после внезапной смерти Лед. Зиновьевой-Аннибал 17 октября 1907 г., Иванов слышал и записывал мистические сообщения на латинском и итальянском языках. Он не был подобен Пушкину в изображении Достоевского, т.е. «всечеловеку», русскому в силу своей универсальной отзывчивости. Его универсализм был связан с определенным местом и со специфическим изводом культуры, отдаляющим его от всех отдельных народностей, но приближающим к их единому истоку. Феноменальный облик России представлял ему как временный вариант вечного идеала, зримого и узренного им за рубежом. Иванов связывает Рим с понятием «память» и с открытостью к абсолюту в его земных воплощениях.

Таким образом, отъезд Иванова за границу и возвращение его на родину в творческом слове через девятнадцать лет отражают глубинную диалектику его философии. В 1930 г. он верно сформулировал этот центральный факт своей теоретической установки: «Уже с первых шагов моих странствий проявилась существенная особенность моего внутреннего мира, в силу которой любую среду, пусть даже мне хорошо известную, я мог увидеть реально, то есть соотносить с реальностью Идеи – не иначе как извне и удаляясь от круга тех непосредственных впечатлений, светным вторжением своим парализующих ту отрешенную и прозрачную сферу,

где вырабатываются у нас общие перспективы и целостные постижения, способные открыть нам истинную силу явлений <...> Никогда переход от относительной слепоты имманентного положения к относительно ясновидению трансцендентного созерцания не казался мне столь явным, не волновал меня столь глубоко как в дни, когда, разлученный телесно с родиной я пытался издали разгадать ее таинственные черты»⁹. Иванов выбирает жизнь за рубежом, но в этой жизни он неотступно тщится понять Россию. За рубежом открывается запредельный окол, доставляющий вид на родину с точки зрения вечности и универсальности. Можно добавить только то, что этой «отрешенной и целостной сфере» было название – Рим.

Общественное действие и поэзия, христианство и дионисийство, благочестивая соборность и хоровой экстаз – вот лишь некоторые из сопоставлений, соответствующих другой ключевой паре: Россия и Рим. В каждом случае Иванов себе ставит задачу «обновить» первое в свете второго, приблизив отражение к оригиналу. Отсюда сильно выраженное аллегорическое начало в его лирических и повествовательных произведениях: событие прозрения («порыв») всегда соотносимо с внеположной системой точных обозначений («границ»), в свете которых даже самое неистовое иступление дионисийского экстаза приводит к четким выводам в области мысли. Менада Иванова никогда не забывается до конца, всегда остается лазейка обратно в словесное выражение. Порыв за грани современности, традиционной религии и общепринятого жизненного уклада приводит к новым учениям об истории, культурной преемственности и христианском Предании.

Поэтический миф о вселенской России

Некоторые тексты Иванова могут прояснить впечатление полного отказа от

исторического мышления. В основном, однако, его (само)изгнание с родины открывало ему историю в новом свете, в ее приближении к вечности или, в периоды более последовательного христианства, к эсхатологии. Из многочисленных параллелей у других мыслителей хотелось бы обратить внимание на сходство идей Иванова с видением истории у Мартина Хайдеггера, который писал: «Слово «Германия» было сказано миру не для того, чтобы мир преобразовался через сущность Германии; оно было сказано немцам, чтобы из роковой принадлежности к другим народам они могли стать всемирно-историческими <...> Родина этого исторического пребывания – близость к Бытию».¹⁰ Как известно, жизнь «вблизи Бытия» бывает опасной. В случае Иванова мифологизирование нации привело его к целому ряду утопических проектов, в которых он надеялся найти соответствующее пространство на земле и в истории для своего видения, от «мистического анархизма» в период после революции 1905 г. до коммунизма в 1918–1920 гг.¹¹ У нас речь будет идти преимущественно о его пути от неославянофильской историософии 1910-х гг. к католицизму, в который он перешел в 1926 г. В обоих случаях Иванов исходил из историософского мифа о таинственном родстве России и Рима.

Свои первые впечатления о Риме в 1892 г. Иванов поведал другу детства и брату первой жены А.М.Дмитревскому в стихотворных посланиях «Laeta» («Радость»). Форма стихотворений подражает стихам Овидия об изгнании «Tristia» (Грусть), но едва ли менее значительными для Иванова являются отсылки к основному мифу «Энеиды» Вергилия об основании Рима беженцами из сгоревшей Трои под предводительством героического Энея. В частности, Иванов пишет: «Родине верен, я Рим родиной новою чту» (I, 639). Иванов как бы приглашает своего русского друга поехать к себе домой, в Рим.¹² Рим вовсе не город с прозаически-

ми фактами жизни типа общественного транспорта и меняющейся погоды, а «отчизна избранных», «Идей бестелесных обитель», и море–Титан (2, 638). Рим – прямой выход в космос.

Именно с этой точки зрения нужно подходить к крупным творческим замыслам Иванова в период до 1905 г., когда он переезжает в Петербург после девятнадцати лет жизни за границей. Он упоминает о задуманном им «исследовании религиозно-исторических корней римской веры во вселенскую миссию Рима» (2, 21). Хотя этот замысел остался незавершенным, его отголоски звучат ясно во многих его произведениях, например в статье «О русской идее», о которой речь пойдет ниже. В эти годы Иванов также занимался историей культа Диониса, он прочитал о нем серию лекций, изданную в 1904–1905 гг. под названиями «Эллинская религия страдающего бога» и «Религия Диониса». Связь дионисийского цикла Иванова с проблемой зарубежья и родины может показаться не столь прямой, но в основе и этого замысла лежит та же вера в историческую действенность мистического опыта. Дионис – не бог, в которого Иванов верует, а образец мистического опыта и его «сообщаемости» в тексте, так же как Рим представляет образец вселенской власти вообще. Согласно исследовавшему этот вопрос Н.Вс.Котрелеву, «Иванов рассматривает институт пророчества и его роль в судьбах римского государства, завершившего развитие дохристианского мира, в связи с тем, что создает свое поэтическое призвание как пророческое, а свое время – как время близкого и катастрофического перелома в истории, если не ее конца. Дионисизм, сперва в ницшеанской интерпретации, затем – в полемике с ницшеанством, стал темой ивановской проповеди и инструментом чаемого преобразования человечества»¹³. Можно сказать, что в обоих исследованиях Иванов как бы воссоздавал религиозно-философские и общественно-государ-

ственные условия, в которых зародилось христианство, с надеждой на новое восприятие христианского же предания.

Применительно к России все это значит, что добродетель патриотизма коренится в верности отчизне, обретающейся вне времени и пространства. Так же как Рим предоставляет поэту запредельный опыт, который требует воплощения на земле, и как дионисийская гроза экстатического творческого порыва орошает плодотворную почву родного языка, ища словесного выражения, — так поэт, парящий в эфире, призван на исторический подвиг. Таков смысл легенды об основании Рима, которую в 1908 г. Иванов цитировал в статье «Две стихии в современном символизме»: Рем, перепрыгнувший «через священную борозду, проведенную братом [Ромулом] вокруг Палатина», требует ограничения Ромулом, «призванным к дальнейшему и глубочайшему историческому действию самою своею добродетелью самоограничения и отречения от его ради *гес*» (2, 547). Сущность римской государственности выражена в словах Вергилия в «Энеиде»: «Пусть другие делают мягким металл и живым мрамор, и дышащими под их творческим резцом возникают статуи: они сделают это лучше тебя, о римлянин! Ты же одно помнят: править державно народами, шадить покорных и низлагать надменных» (3, 326). Но сила римской государственности не только в ее легендарном происхождении и в миротворческой природе ее правления, но и в ее чаянии вселенского воссоединения в конце времен. Так, в статье 1909 г. «О русской идее» Иванов пишет, что «всякое предвидение новой органической эпохи в эпоху культуры критической есть явление нового религиозного сознания, поскольку совпадает с исканием вселенского синтеза и воссоединения разделенных начал, — каковое искание встречаемы, например, в языческом Риме, в его критическую эпоху, у Вергилия, в так называемой «мессианской» и поистине про-

рочески-новозаветной по духу IV-й эклоге, — и сопровождается постоянным признаком эсхатологического предчувствия, предварением в духе катастрофического переворота, внезапного вселенского чуда» (3, 329). Мифы о Ромуле и Энее объясняют, каким образом языческой империи удалось создать условия для евангельской истории, т.е. для воплощения Бога на земле, и подсказывают путь к новому богоявлению.

Такое представление о римской державности легло в основу ивановского понимания «русской идеи». Например, оглядываясь на русско-японскую войну, Иванов призывает Россию посвятить себя «смирненному служению в своих пределах», а не «добиваться владычества над океаном» (3, 323). Иванов приводит эти легенды о Риме не только в качестве поучительного примера для России, но как закон универсализма, оставшийся неизменным и по сей день. Иванов так комментирует слова Вергилия о римской державе: «Так Вергилий говорит за свой народ и от его имени народам и векам, и, говоря так, утверждает негоизм народный, но providencialную волю и идею державного Рима, становящегося миром» (3, 326). Рим — не только образец истинного национального самоопределения. Любимый народ, становящийся «миром» в акте исторического самопожертвования, тем самым отождествляется с «Римом духа» (3, 326). Так можно интерпретировать слова, сказанные Ивановым в 1910 г. по поводу героев романа М.А.Кузмина «Нежный Иосиф», которые «сочли наиболее верным средством совершить паломничество в Рим, чтобы не изменить Богу для родных крестов»¹⁴. Поэтому наиболее веские суждения о России в статье «О русской идее» облекаются в латинские изречения, например «*Hic populus natus est christianus*» («Этот народ — христианский по рождению») или «*Vis eius integra, si versa fuerit in terram*» («Целою останется сила его, если обратится в землю») (3,

333–334). Последнее изречение, взятое Ивановым из герметического сочинения, кажется ему начертанным «на челе народа нашего, как его мистическое имя» (3, 333). Таким образом, будущность России, как и любое эсхатологическое предчувствие, связана прежде всего с Римом.

При этом самопожертвование национальной самостью не означает отказа от истории, скорее оно обязывает вернуться к «родной земле», которая должна стать почвой для осуществления нового универсализма. Иванов приводит изречение своего учителя Т.Моммзена о том, что «Мировые события <...> бросают вперед свои тени, идя на землю» (3, 322). В деле воплощения идей и событий главная роль принадлежит именно поэту, который владеет властным орудием духовной власти – словом. В 1902 г. друг семьи Ивановых М.М.Замятнина записала: «Говорил Вячеслав <...> о том, что постепенно национальности исчезнут. Будет лишь европейский человек (Ничше) и национальность возродится лишь в возрожденной поэтом песни»¹⁵. Соответственно, универсальный Рим открывается личному сознанию поэта и выводит его за обычные пределы опыта, но это запредельное откровение приводит обратно к историческому действию на конкретной родине и посредством исторической памяти. Возвращаясь из-за границы в Россию в 1905 г., Иванов считал, что своими поэтическими и эстетико-философскими текстами он содействует новому богоявлению. В глазах некоторых современников, ему это удалось, невзирая на сомнения таких наблюдателей, как А.Белый (ср. его выше цитированные слова). В рецензии на первый сборник статей Иванова Ф.А.Степун провозгласил: «Как просеки темного леса на утренней заре становятся как бы золотыми лучами восходящего солнца, так все верховные достижения европейской культуры, которыми светятся темные дали истории, собираются у В.Иванова золотым венцом вокруг не восшедшего еще солнца новой

жизни, лишь завуалированного эстетической теорией реалистического символизма»¹⁶.

Слабое место в восторженном подходе Иванова к религии и истории в том, что подлинное прошлое страны и подлинное церковное предание подменяются авторскими образами «под знаком вечности». Мифология Иванова о России и о христианстве стирает грань между памятью и поэзией. Как свидетельствуют поэтические стилизации Иванова под русскую старину, для него древняя Русь – отражение вечного типа благочестивого средневекового народа, почти целиком освобожденная от своей конкретности. Во всей его поэзии почти полностью отсутствуют российские ландшафты. Даже в стихах на текущие события, например в цикле 1904–1907 гг. «Година гнева», реалии обобщаются в аллегории. Память и поэзия сплетаются в новых мифах о России и ее месте в истории. Как отметил критик Александр Закржевский: «Народничество В.Иванова носит чисто мистический характер и конечно ничего общего с партийным народничеством не имеет, но особенность его еще в том, что оно носит не столько религиозно-философский характер, сколько чисто-эстетический, поэтому утверждения В.Иванова, что кризис индивидуализма должен привести к мифотворчеству, к соборности, к религиозному действу в трагедии не лишены некоторой, правда потенциальной ценности, но все это не выходит из пределов возвышенных мечтаний»¹⁷. Как еще отмечает Закржевский, те же недостатки присущи и взглядам Иванова на религию (о чем речь еще впереди), где проблема не столько в различении Диониса и Христа, сколько в отрыве христианского мыслителя от исторической реальности личности Христа и от церковного предания: «язычество для нас возможно лишь как форма переживания. Но как бы мы ни старались мечту свою облечь в действительность, она все же останется только мечтой, только тенью

навеки погибшего мира»¹⁸. Как метко определил Н.А.Бердяев, Иванов страдает «очарованием отраженных культур», в которых отсутствует ощущение «первичной» или «подлинной» реальности, и где «филология незаметно подменяет онтологию»¹⁹. Подобную критику представил Иванову и С.Л.Франк, который заметил: «...теория Вяч.Иванова, рассматриваемая, как любит выражаться сам Иванов, «в плане» общественной реальности, есть худшее и вреднейшее из всех мыслимых заблуждений: она санкционирует нашу подлинную дикость и отсталость, благословляет то, что в текущей фазе нашего общественного самосознания есть величайшее зло – недоверие культурному развитию – и пытается воскресить мертворожденные иллюзии славянофильского народничества, давно уже преодоленные общественной мыслью и опровергнутые самой жизнью»²⁰.

Есть, однако, существенная разница между эстетизирующей позицией Иванова «петербургского периода» (1905–1912) и его более почвеннической позицией в «московский» период (1913–1920). Неудивительно, что рубеж между двумя периодами его творчества в России отмечен продолжительной отлучкой в Рим в 1912–1913, после рождения его сына Дмитрия. Вернувшись в Россию, Иванов поселился в родном городе, где вступил в тесное сотрудничество с группой православных мыслителей, собранных вокруг московского Религиозно-философского общества имени Вл.Соловьева и издательства «Путь»²¹. Вместо утопических мечтаний о хоровых общинах, Иванов начинает исследовать землю. Параллельно этому, он принимает воцерковление как общественный идеал: «Провозглашенная Достоевским «самостоятельная русская идея» – идея преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь – есть единственный нам открытый творческий путь» (4, 464). В полемике с Н.А.Бердяевым Иванов опровергал деле-

ние Православия на «вечную церковь» и «историческую церковь»: «Церковь подобна реке, в которую, как сказал Гераклит, никто не входит дважды и которая, однако же, неизменно едина: не меняется ее извечный Исток и божественное Устье, вся же она – текучая соборность» (3, 320). В письме от 30 января 1915 г. Бердяев яростно напал на Иванова за его поворот к православию: «Вы изменили заветам свободолюбия Лидии Дмитриевны, ее мятежному духу. <...> Вы боитесь трудности истинной свободы, распытия, к которому ведет путь свободы. <...> Сейчас Вам необходима санкция Эрн и Флоренского. Вы ищите санкции и в личной жизни и в жизни духовной и идейной. <...> Вы почти отрелись от Ваших греческих, дионисических истоков»²². Не в последний раз Иванова обвиняют в «отречении от Диониса», но это симптоматичное обвинение игнорирует то, что мистические откровения Иванова в мире его лирики сами требовали воплощения в конкретно-исторических формах.

При усиленном внимании к теме премущественности и к родному преданию, в 1910-е гг. у Иванова продолжает преобладать «запредельная» точка зрения. Так, объясняя значение святости в православии, он пишет: «Соборность есть, прежде всего, общение с отшедшими, — <...> не земная о них память, но память вечная, не приверженность к их былому обличию и к их былым делам, но верность их бесмертному, умопостигаемо-единственному лику» (4, 478). Подобным же образом, невзирая на ярко выраженное славянофильство Иванова в годы Первой мировой войны, его историософское видение России и мира остается привязанным к идеалу самопожертвования во имя безграничного, т.е. к идеалу Рима – лишь на время Рим первый заменен Римом вторым или Царьградом: «Царьград – наша свобода, свобода всего славянства. Борьба за него есть борьба вместе за нашу внешнюю независимость и за внутреннее высвобож-

дение наших подспудных сил» (4, 468). Чаемая Ивановым Россия в 1910-х гг. – агиократия, объединенная «вечной памятью», Третий Рим, наделенный вселенской властью, живое предание, уводящее в вечность²³. Интересно, что судьба самой Церкви для него зависит от исторической миссии России-Рима²⁴.

Та же тема преемственности подчеркивается и в статьях Иванова по вопросам эстетики. С 1910 г. вводится понятие «внутреннего канона», который он определяет как «свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей» и «живую связь соответственно соподчиненных символов» (2, 601). По сути дела, это – национальные и универсальные нормы выражения, установленные традицией и обеспечивающие коммуникативность искусства, это – родная речь в широком смысле. В статье 1914 г. «О границах искусства» Иванов определяет «внутренний канон» как «целостное подчинение художника общим законам <...> искусства и в то же время – целостное приятие святого закона о духовном пути вверх и непрерывном восхождении человека к бытию высочайшему» (2, 639). Таким образом, идея мистического восхождения в искусстве преобразуется в поступательное движение, осуществляемое воспитательным воздействием произведений искусства. Иванов реже рассматривает искусство как евхаристическое таинство («теургия»), магически и мгновенно преобразующее мир. Теперь он останавливается на параллелях между творением искусства и воплощением (см. например стихотворения «Рождество» и «Пещера»; 3, 556). Он признает, что «хотя всякий истинный символ есть некое воплощение живой божественной истины и постольку уже реальность и реальная жизнь, все же он реальность низшего порядка, бытийственная лишь в связи символов, условно-онтологическая по отношению к низшему и мзониическая в сравнении с высшим, а, следовательно, и бес-

конечно менее живая жизнь, нежели Человек» (2, 646). При этом Иванов вводит не только понятия из христианской догматики, что он делал и раньше, но даже само понятие догмата. Иванов объявляет, что «[я] не склонен защищать нашу школу, наши навыки, наши каноны, а думаю провозгласить догмат православия искусства в его церковном сознании»²⁵. Если в петербургский период Иванов рисковал низвести религию до уровня искусства, то в московский период он грешил скорее обратным. Однако даже при смешении таинств и художественных действий, идея преемственности как основы культуры и христианского Предания предвещала положительные возможности развития для его мировоззрения.

Внимание Иванова к преемственности выражается и в новом дионисийском цикле работ, который Иванов начал с исследования о «Дионисе орфическом». Как ипостась Диониса Орфей открывает светлые и явные стороны этого бога. Будучи синтезом Диониса и Аполлона, Орфей одновременно «логос глубинного, внутренне-опытного познания» и «движущее мир, творческое слово» (3, 706). Иванов характеризует орфизм как общину, наделенную «догматами» и таинствами и основанную на историческом предании²⁶. Резюмируя свое исследование, он пишет, что «развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства»²⁷. В отличие от типологического сравнения дионисийства и христианства в его ранних работах на эту тему, во втором цикле исследований древней религии у Иванова на первый план выступает генетическое начало – от «прадионисийства» к прото-монотеистическому почитанию Диониса, к орфическим общинам и наконец к христианской церкви.

Центральное место преемственного предания в понимании Ивановым религии, истории и искусства поставило его в

трудное положение после Октябрьской революции. Веря в безошибочную providentialность истории, он столкнулся с дилеммой: является ли революция катастрофой предания как такового или же крахом России как его носителя? По сути дела, он был поставлен перед выбором между преданием и Россией, между Христом и христианской историей (вместе с ее дионисийской предысторией). Земля, родина, история теряют роль посредника между запредельным-заграничным и по-сторонним-родным. Так, во всяком случае, Иванов описал свое состояние в письме Ф.А.Степуну от 22 марта 1925 г.: «На другой день после *dies irae* революции ощущаешь себя «ушибленным копытом Демона», как говорит Эсхил. Не закрепленным более родной почве, существенно расширившимся до сознания сына Земли. Пробужденным семью громами. Отрекающимся <...> Поставленным перед последним выбором: за Бога и Христа Его или против»²⁸. Однако между революцией и отъездом проходит семь лет, пожалуй, самых таинственных во всей его интеллектуальной биографии.

Отъезд, длившийся четыре года

Между 1905 и 1924 гг. в переписке, дневниках, других биографических источниках об Иванове постоянным рефреном звучат упоминания о его желании уехать в Италию, как будто для того, чтобы обновить свой опыт безграничного и надыхающегося чистым эфиром. Будучи обессилен продолжительным прикосновением к земле и отрывом от неба, Иванов являет собою противоположность античному Антею. После начала войны, Иванов вынужден был довольствоваться суррогатами, проводя лето то в Сочи, то в Красной поляне. Тяга его за рубеж усилилась, начиная с 1920 г., когда возобновился массовый отъезд культурных деятелей из Советской России. Однако крах этих планов, а вскоре и смерть его третьей жены

Веры Константиновны Шварсалон, понудили его заменить Италию Кавказом. После отъезда из Москвы 28 августа 1920 г., Иванов провел несколько недель на издвигении Наркомпроса в Кисловодске, а потом переехал в Баку на преподавательскую должность в новом Азербайджанском государственном университете. Примечательно, что в письмах о жизни в Баку Иванов часто ссылается на «средиземноморский» характер города²⁹. Однако он не переставал добиваться отъезда за границу, видимо предчувствуя, что в этом — его судьба.

В «Переписке из двух углов», написанной совместно с М.О.Гершензоном в 1920 г., выражена вся двусмысленность ивановской позиции — за преемственность культуры и одновременно за ее запредельные истоки и назначение, что в конкретных обстоятельствах 1920 г. привело Иванова к тому, чтобы и поддерживать Советскую власть, и одновременно добиваться отъезда из-под нее. В рецензии на «Переписку» Г.В.Флоровский противопоставляет «абстрактный формальный индивидуализм» Гершензона «церковно-христианскому мироощущению» Иванова, в котором «явно чувствуются новые достижения, новые обретения на том же пути, по которому давно уже шествует русская религиозно-философская мысль, — по пути в ограду церковную»³⁰. В позднейшей формулировке Флоровский пишет: «Иванов отстаивал религиозный смысл истории против моралистического нигилизма»³¹. Однако позиция Иванова едва ли настолько однозначна. В одном из писем к Гершензону в «Переписке из двух углов», Иванов устанавливает прямую связь между гершензоновской темой усталости от культуры и взаимным желанием обоих корреспондентов уехать из России: «Дорогой друг мой, мы пребываем в одной культурной среде, как обитаем в одной комнате, где есть у каждого свой угол, но широкое окно одно, и одна дверь. Есть, вместе с тем, у каждого из нас и

свое постоянное жилище, которое вы, как и я, охотно обменяли бы на иную обитель, под другим небом» (3, 390). Слова Иванова об «окне» и «двери» могут быть поняты метафорически, как утверждение универсального свойства религиозного опыта, раскрывающего запредельный мир, однако образ «иной обители под другим небом», как кажется, может приниматься и в прямом смысле, как предчувствие эмиграции. В самом деле, оба пласта смысла задействованы в тексте. Иванов утверждает независимость личного сознания от культурной среды, — независимость, основанную на вере в Бога, — а, значит, и независимость от данной среды пореволюционной России: «жить в Боге значит уже не жить всецело в относительной человеческой культуре, но некоею частью существа вырастать из нее наружу, на волю» (3, 391). Гершензон же противопоставляет свое чувство культурной клаустрофобии запредельной вольности собеседника: «Ведь я не один, — в этих каменных стенах задыхаются многие — и вы, поэт, разве ужились бы здесь без ропота, когда бы не пал вам на долю счастливый дар — хоть изредка и ненадолго улетать вдохновением за стены — в вольный простор, в сферу духа? Я с завистью слежу глазами ваши взлеты, ваши и других современных поэтов: есть простор и есть у человечества крылья!» (3, 390). Гершензон связывает оптимистическое отношение Иванова к культурной традиции с его свободой от нее, тогда как для тех, кто вынужден жить в культуре, она тесна. Для Гершензона отъезд за границу — не желательное расширение кругозора, а спасительное освобождение.

Однако ход этой словесной дуэли меняется после того, как Иванову отказывают в уже обещанной зарубежной командировке. В своем последнем письме, написанном 15 июля, Иванов предлагает своему «совопроснику» перемирие: «не разойтись ли нам по своим углам» (3, 410)? «Уйдем, — приглашаете вы, а я отве-

чаю: “некуда; от перемещения в той же плоскости ничего не изменится ни в природе плоскости, ни в природе движущегося тела”» (3, 411). Теперь, после крушения планов зарубежной поездки, Иванов усиливает свой призыв к углубленному следованию традиции. Он вспоминает свое старое стихотворение «Кочевники красоты» и как бы отрекается от его основной мысли о мгновенном переходе в царство красоты, противопоставляя этому «все постигающий возврат ... к первоистокам жизни» (3, 411). Иванов называет русских интеллигентов «бегунами»: «Нас подмывает бежать, бежать без оглядки. Мне свойственно непреодолимое отвращение к решению какого бы то ни было затруднения — бегством» (3, 412). Как бы объясняя, почему он все-таки пытался уехать из России, Иванов определяет себя следующим образом: «скорее, я наполовину — сын земли русской, с нее однако согнанный, на половину — чужеземец, из учеников Саиса, где забывают род и племя» (3, 412). Иванов заканчивает свое последнее письмо парадоксальным заявлением, что, хотя он по сути чужеземец, согнанный с родной земли, он должен оставаться в «данной среде или стране» и добиваться не выезда из нее, а «восхождения» через возврат к ее истокам (3, 412). Гершензону остается завершить «Переписку» признанием: «Я живу, подобно чужеземцу, освоенному в чужой стране» (3, 415), и уверить Иванова: «Вы, мой друг, — в родном краю; ваше сердце здесь же, где ваш дом, ваше небо — над этой землею» (3, 415). Нельзя не заметить, как положения «совопросников» кардинально изменились с начала «Переписки». Гершензон уже утверждает не косность культуры, а свою внутреннюю свободу в ней. Иванов же, под влиянием уверений своего друга, вынужден оставить тезис о своей «трансцендентности» культуре и осознать, хоть и поневоле, свою укорененность в ней, не видя на какие принуждения. Он начал с утверждения бессмертия и транс-

цендентальности по отношению к культуре, т.е. с идеи свободы от культуры, а приходит к утверждению свободы посредством культуры³². Это устойчивое равновесие между порывом за границу и самоограничением родным наследием совпадает на поверку с основной тенденцией мысли Иванова, ищущего совместить вечность и историю в понятиях преемственности и живого предания.

Однако после четырехлетней задержки 28-го августа 1924 г. Иванов уехал из России навсегда, навсегда предпочтя заповедность исторической родине. Разницу между внутренним состоянием Иванова в Москве и в Риме наглядно показывает развитие одного лирического замысла, воплощенного стихотворно сначала в декабре 1915 г., а затем вновь – в 1928 г. В первой версии стихотворение «Горожанин» носит покаянный настрой:

Как сын эфира, заповеден, –
Природы бескорыстный друг, –
Я – царь подоблачных лачуг
И жрец беспочвенных молен.

И лес мне по-иному зелен,
И по-иному ясен луг,
Чем дедам, ведшим в поле плуг, –
Затем что я обезземлен!

Но как усердный чуженин
Под праздник в храм зашел случайно,
Молитвенный внимает чин:

Так действуют необычайно
На горожанина поля:
Ему ты слаще, Мать Земля! (4, 42)

«Горожанин» ощущает себя жрецом, т.е. мастером собственных «безземельных» богослужений, что дает ему собственное видение мира. Однако возврат в лоно природы уподобляется церковному чину, который красотой своей завлекает в общее служение Богу. Поэт как бы сливает свою поэтическую волю с церковным

преданием, приобщаясь к памяти через соборное действо. Этому соответствует строгая форма сонета, которая ограничивает поэта во имя индивидуального творчества, а не вопреки ему, будто свобода открывается именно в верности традиции и Преданию.

К 1928 г. взгляды Иванова подверглись существенным изменениям, как видно из нового текста стихотворения «Земля», посвященного Илье Голенищеву-Кутузову:

Повсюду гость и чужанин,
И с Музой века безземлен,
Скворечниц вольных граждан,
Беспочвенно я заповеден.

И по-иному луг мне зелен,
Журчит иначе студенец
Под сенницей лесных молен,
Чем жнице ль, пастушку ль овец,

Микулам, сельским уроженцам,
Поднявшим ралами поля...
Но и скитальцам, отщепенцам
Ты мать родимая, Земля.

И в одиночестве, в пустыне,
В смарагдовой твоей раине,
Едва склонюсь к тебе, дремля, –
Ты шепчешь, сонный мох стеля,
О колыбели, о святыне. (3, 508)³³

Сонетная форма разбита, и соответственно «безземельный» и «беспочвенный» поэт уединяется в «пустыне» природы и внимает не молитвенному чину, а сонному шепоту, слышному лишь ему. В этом случае природа возвращает поэта не к своей земле, а в царственное уединение заповедной родины.

Хотя Вяч.Иванов был исключительно хорошо подготовлен и приспособлен для жизни за границей, после отъезда из Советской России он поначалу вел очень уединенный образ жизни³⁴. В возрасте сорока восьми лет, он имел уже двадцати-

летний опыт заграничной жизни. Он владел всеми основными европейскими языками и, лишь чуть не доучившись до степени доктора в Берлинском университете, знал изнутри европейский академический мир. Однако, попав в Рим, Иванов вел странное существование в изоляции как от эмиграции, так и от советского строя. Его материальное положение стесняло его свободу действий, но благодаря советским пособиям (которые продолжали выплачиваться ему вплоть до 1929 г.) он не был в отчаянном положении, в отличие от многих изгнанников.

Его одинокое положение усугубилось после его перехода в римско-католическую церковь. Во-первых, этим практически закрылись пути возврата в Советский Союз. Во-вторых, он также отрезал себя от основных течений русской эмиграции. Дважды он объяснял свои действия в печати. Впервые он эту тему затронул в «Письме Шарлю Дю Босу» 1930 г., о котором пойдет речь ниже. В письме к И.Н.Голенищеву-Кутузову он строжайше запретил перевод этого текста на русский язык, видимо, считая его взвешенное восприятие невозможным в условиях русской эмиграции³⁵. Лишь в 1947 г. Иванов объяснил свой переход в католичество по-русски, в частном письме к С.Л. Франку.

Зато переход в католичество облегчил устройство в Италии. В 1926 г. Иванов занял преподавательскую должность в Колледжио Борромео при Павийском университете. Достигнув пенсионного возраста в 1936 г., Иванов перешел в Папский Восточный институт в Риме, где он преподавал, а также готовил к изданию отдельные книги Священного Писания, предназначенные к употреблению в униатских церквях. По иронии судьбы, ивановские примечания вошли в позднейшее издание русскоязычной Библии, широко распространенной в Советском Союзе, и таким образом стали самым тиражированным его трудом³⁶.

Иванов так часто бывал за рубежом, что неудивительно, если «заграница» заняла центральное место в его мировосприятии. Однако примечательно и то, что, хотя он жил за пределами России, заграница для него оставалась «страной святых чудес» и землей обетованной, неким мифологическим урочищем вне протекающего в России времени и вне пространства как такового. Изредка наведывались эмигранты из других стран, которые чаще всего давали сообщения о нем как о существе уже полумифическом³⁷. Отъезд за границу был для него освобождением от пут истории, однако для русской культуры он там как будто выпал из поля зрения и быстро терял значение. О нем ходили темные, порой фантастические слухи. За границей он работал в эфире, в сфере духа, но только на родине могли его запредельные прозрения найти словесное выражение. История его последнего зарубежного периода поэтому опирается на его постоянные попытки по-новому определить родину, чтобы можно было вернуться туда хотя бы словом и духом.

Иванов как богослов

В 1906 г. Иванов охарактеризовал свое общественное учение как «одегетика», поясняя, что она «субординируется под родовое понятие философствования о *путях* (не целях) свободы» (3, 579). Два года спустя он заявил, «я подобен тому, кто иссекает из кристалла чашу, веря, что в нее вольется благородная влага, – быть может, священное вино» (2, 571). В обеих формулировках Иванов как будто выражает принципиальную индифферентность своего учения по отношению к его конечным целям, но при этом он использует наполненные специфическими коннотациями образы – икона Божией Матери Одигитрии («Путеводительницы») и евхаристическая чаша. Подобные богословские претензии при вероучительном индифферентизме вызывают насторожен-

ный интерес со стороны богословов. В одном из интересных отзывов о богословском значении ивановского символизма Н.Попов предлагает термин «прообраз» взамен ивановского «символа», о котором он пишет: «Приглашая человека унести в *realibus ad realiora* символ и символизм от самого человека не требует выявить собственную реальность, т.е. очиститься от грехов, сбросить с себя ветхого человека. Ни к чему не обязывая человека – главного участника «реального», символизм тем самым уничтожает реальность ожидаемого им *реального* и делает из него простую абстракцию. Прообразы же вмещают в себя великое воспитательное начало: они требуют от человека духовно-нравственной дисциплины»³⁸. Н.С.Арсеньев выразил свои сомнения в более резком ключе: «Софист, а не пророк. Или если же пророк, то от какого духа?»³⁹ В поздних текстах Иванов сам давал повод так относиться к его более раннему творчеству, говоря о своих воззрениях в этот период как о «языческом гуманизме»⁴⁰ и признавая, что «в ересь темную волхвов / Был ввержен гордостью духовной» (3, 629).

Но и с учетом этих предостережений, многие идеи Иванова представляют несомненный интерес для православного богословия. Лишь очень и очень важно иметь в виду, что Иванов избегал говорить о последней реальности, т.е. о Боге, видимо, считая, что его дело не доказывать Его существование, а способствовать новым богоявлениям через слово и образ. При этом Иванов неоднократно свидетельствовал о своем личном исповедании христианской веры. Например, выступая 24-го ноября 1909 г. в Теософском обществе, он категорически отверг теософию, ссылаясь на свою христианскую веру: «Я или христианин, или член теософического общества, как общины духовной»⁴¹. Однако он не менее открыто афишировал свой интерес к таким нехристианским сообществам, как розенкрейцерство, что

потом дало повод консервативным церковным писателям обвинять его в тлетворном влиянии на церковь⁴². Видимо, игра в розенкрейцерство – еще одно проявление того обстоятельства, что Иванов предпочитал оперировать мифами и текстами как наиболее авторитетными свидетельствами о тайных глубинах человеческой мотивации, ставя во главу угла скорей их повествовательную целостность, нежели их истинность. Самым же ярким примером этого является его причисление Фридриха Ницше к лику христианских подвизников. Признавая фактическую неверность такого представления о Ницше, Иванов был убежден в его внутренней правде в контексте собственного же его мифа о христианстве. Подобным образом Иванов предлагал также читателям судить о его вере по его «делам», т.е. по его поэтическому и умозрительному слову. В письме от 9 апреля 1908 г. к Андрею Белому Иванов заявлял: «Нашу правду, наши прозрения мы должны отчасти исповедовать, отчасти умалчивать. Когда исповедовать и когда молчать, о чем говорить и о чем таить, – это мистик знает, и это предмет личной его ответственности. Самозванно он не должен провозглашать себя пророком, и Вл.Соловьев говорил, что враги, глумясь, называли его пророком. Я не провозглашаю себя ни пророком, ни теургом, и если бы нечто пророчественное и теургическое было в моих словах, – знаю ли сам я, где и что, да и зачем мне знать. Оно не от меня, оно не мне принадлежит, оно – не личное. Не довлеет ли говорить свою правду, исповедовать свою искренность, искать правды – и не искать определить себя или быть так или иначе определенным другими? Что же до умолчания о тайне, – верь мне, что больше молчу, нежели говорю. Но говорить также *должно*. И Христа исповедовать *должно*. И христианином *должно* и *быть*, и *именоваться*. Различны в культе и в теориях истинные христиане,

и все же все истинные, кто истинно знают и любят Христа»⁴³.

Известное уклонение от прямого именования является характерной чертой ивановского апофатизма. Она заметна в его поэзии, где экстатические дифирамбы одаривают читателя откровением неопи-суемого «Лица» или безымянного «Имени» (см. например 2, 241). «Имя» подобно солнцу, которое светит так мощно, что само оно кажется черным. В стихотворении «Лицо» Иванов называет Христа «Слепящий Солнцем Лик» (2, 265). Иванов в стихотворении «Путь в Эммаус» уподобляет свое ослепление перед последней реальностью тому, как апостолы не узнали Христа после его воскресения из гроба:

День третий рдяные ветрила
К закатым пристаням понес...
В душе – Голгофа и могила,
И спор, и смута, и вопрос...

И, беспощадная, коварно
Везде стоит на страже Ночь, –
А Солнце тонет лучезарно,
Ее не в силах превозмочь...

И неизбежное зияет,
И сердце душит узкий гроб...
И где-то белое сияет,
Над мраком зол, над морем злоб!

И женщин белых восклицанья
В бреду благовестят – про что?...
Но с помаваньем отрицанья,
Качая мглой, встает Ничто...

И Кто-то, странный, по дороге
К нам пристаёт и говорит
О жертвенном, о мертвом Боге...
И сердце – дышит и горит... (2, 264)

Положение Иванова по сю сторону истины придает его поэтическому слову некое «упоение ... бездны мрачной на краю», которое извлекает из сердца дей-

ствие воли – либо спасительное утверждение веры, либо гибельное отрицание жизни.

Как показала Л.А.Гоготишвили, умолчания Иванова перед лицом последней реальности коренятся в глубинных пластах его философского мировоззрения. Даже примыкая к группе московских религиозных философов в 1910-х гг., Иванов гораздо больше внимания уделял вопросам исторических судеб христианской России, нежели шедшим тогда горячим богословским спорам, как например спор об Имени Божием или спор о Софии Премудрости Божией. Хотя он явственно обозначил свое притяжение соловьевского учения о вечно-женственном космосе, он избегал имени Софии⁴⁴. В статье 1909 г. «Древний ужас» он так и называет ее «Многоименная» (3, 103). Более неожиданным и значительным является его сложное отношение к имяславию. Ему импонировал образ кавказских отшельников, занятых «умным деланием», и подобные образы встречаются неоднократно в поэзии Иванова 1910-х гг. Однако Иванов свято верил в необходимость опосредования любого мистического общения. В его стихотворениях об иконах и других примерах религиозного творчества Иванова занимал не столько символизируемый ими божественный аспект, сколько произрастающий из них повествовательный элемент. Не случайно С.Л.Франк говорил об «иконоборчестве» Иванова⁴⁵. Даже в момент его наиболее последовательной самоидентификации как православного мыслителя, Иванов продолжал рассматривать религию как текст.

Примером этого дистанцированного восприятия православного предания может служить стихотворение «Примитив» из сборника «Нежная тайна» (1912 г.), которое сначала состояло из 18 строк, потом разрослось до большой баллады в 72 строки⁴⁶. В первом варианте Иванов дает экфрастическое описание иконы, как

будто пытаюсь передать словами ее видимый образ:

Икону Тайны Нежной,
Келейник Красоты,
Я кистию прилежной
Живописать умыслил
И на доске расчислил
Священные черты.

Я видел: Цвет Единый
Простер из Тайника,
Где Корень спит змеиный,
К лазури ствол зеленый, –
И Агнец убежденный
На пурпуре Цветка.

Меж Солнцем и Землею,
Меж Корнем и Венцом
Меж Агнем и Змеею –
Меж Розой и Долиной
Посланец голубиный
С таинственным Кольцом⁴⁷.

Описываемая икона предельно аллегорична и напоминает барочный стиль московских мастеров XVII века, например на известной иконе Симеона Ушакова «Древо Св. Богородицы» (в Третьяковской галерее). Однако само описание поэта – миметическое, ведь он смиренный инок, покорный реальности как таковой. Для истории творчества Иванова это очень важное стихотворение периода «нежной тайны», где былой «кочевник красоты» превращается в «келейника красоты», а «грез ваших табуны» переходят в расчисление «священных черт». Уподобляясь иконе, стихотворение как бы предлагает себя в качестве «посланца голубиного» между небом и землей, т.е. в качестве источника благодати. Однако Иванов не остановился на миметическом изображении этой аллегорической иконы. Вернувшись к тексту, Иванов переработал его в аллегорический миф о тождестве изображаемого Христа и изображающего его художника (см. 3, 30–32). В этом движении от миметического

сообщения к аллегорическому и дискурсивному слову проявляется основная закономерность его подхода к религии: от опыта – к его раскрытию в мифе.

Иванов принял самое деятельное участие в споре о разделении церквей. Важно подчеркнуть, что и здесь речь идет не столько о вере, сколько о ее исторических проявлениях и последствиях. Его интерес к этой теме не ослабевал и в наиболее православные его периоды. Например, в самый разгар войны Иванов написал увлекательную статью, в которой он прогнозирует грядущее воссоединение всех трех главных ветвей христианства на основе воссоединенного славянства в лице православной России, католической Польши, и гуситской Чехии (4, 658). Поэтому, рассматривая переход Иванова в римско-католическую церковь в 1926 г., необходимо иметь в виду как значение Рима в его историософии, так и не прямой характер его богословского мышления. В истории этого события можно выделить три довольно разных периода. Первые упоминания о симпатиях Иванова к католицизму встречаются в годы после смерти Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал. Наиболее интересное сообщение об этих симпатиях принадлежит Леониду Федорову, который в 1912 приезжал в Россию в качестве тайного экзарха греко-католической (т.е. униатской) церкви. В Петербурге он слушал лекции Андрея Белого и Иванова: «Первая была довольно интересна, вторая же – типичным образчиком того хаоса, который царит в головах нашей интеллигенции. <...> Вячеслав Иванов оказался сторонником католической Церкви и очень интересовался греко-восточным обрядом. Однако его симпатии к Риму и многих ему подобных основываются на мотивах эстетического и мистического характера, весьма туманных и самых причудливых фантазий. Расстались мы друзьями. Он просил даже указать ему на источники, из которых он мог бы по-

черпнуть сведения о схоластической философии и богословии»⁴⁸.

В письме же к Дю Босу от 1930 г. Иванов подробно останавливается на причинах своего перехода, подчеркивая вопросы истории больше, нежели вопросы веры. В первую очередь Иванов отмечает влияние Вл. Соловьева, который «медленно и неуклонно вел меня к единению с католической Церковью»⁴⁹. Однако главным фактором явилась революция 1917 г. и бессилие православной церкви перед лицом исторического катаклизма. Он пишет, что «любка Рыбара [т.е. церковь св. апостола Петра – Р.Б.] – единственный спасительный ковчег спасения среди Потопа, поглотившего мою родную землю и грозящего захлестнуть разбитый параличом христианский мир»⁵⁰. Переход в католичество венчает его давнишнее мечтание о теократическом общественном строе; в лекции 1937 г. о своем обращении Иванов сказал: «Вне католичества больше нет единой теандрической [богочеловеческой – Р.Б.] теократии. Церковь должна быть не только «*orans*» (молитвенная), но и «*milans*» (воинствующая). Церковь должна собою проникнуть всю жизнь, и социальный вопрос, и искусство, и культуру, – все...»⁵¹. Иванов специально отмечает свое отношение к интенсивному процессу воцерковления, происходящему среди русской эмиграции: «Моя позиция в этом вопросе была диаметрально противоположной умонастроению русской эмиграции (я сказал бы вернее: диаспоры), которая держится с особым рвением за сохранение конфессиональных форм, определивших религиозную жизнь нации в течение девяти столетий. Привычка отождествлять эти формы с идеей родины (поразительная аналогия с Англией), глубоко укоренившиеся предубеждения, усиленные нелюбезностью или осведомлением поверхностным и предвзятым, к тому же с протестантским уклоном, полное непонимание опасности, грозящей всему христианству, страстная привязан-

ность к староотечественному преданию, оскверненному безбожниками, и, наконец, надежда удовлетворить когда-нибудь чаяния русского народа и – кто знает? – спасти его, возвратив ему в целостности талант, полученный из его рук, бережно сохраненный, не умаленный, но, увы, и не умноженный – все это усиливает их приверженность древнему заблуждению – разделению, внутренне ничем не оправданному, губительному для христианского мира, роковому прежде всего для самой русской Церкви, ставшей “национальной”»⁵². Таким образом, Иванов открыто представляет свой переход в католическую церковь как идеологический поступок, как сознательный выбор в пользу универсального и против партикуляризма. Ему казалось, что он «исполнил свой личный долг и, в своем лице, долг моего народа, что поступил согласно его воле, созревшей, как догадывался я, для единения и претворил его последний завет: забыть его, пожертвовать им для вселенского дела»⁵³. Примечательно, что здесь Иванов почти дословно повторяет цитированные выше слова о М.А.Кузмине, которые он писал в 1910 г. Впрочем, он не приводит никаких доводов в поддержку своей интерпретации разделения церквей, которая больше всего опирается на его миф о Риме как олицетворении духовной власти. Надо еще отметить, что Иванов вступал в католическую церковь в момент ее напряженной борьбы с богословским модернизмом. Дочь Иванова вспоминает, что по их прибытии в Рим в 1924 г. священник Аурелио Пальмиери, с которым Иванов познакомился в 1912 г., оказался в опале из-за своих модернистских взглядов⁵⁴. С этой точки зрения, для Иванова существовала доля риска, что католическая церковь не будет разделять его энтузиазм, поскольку он не имел отношения к традиционному католическому доктринам, а исходил из личной историсофии и мистического видения.

Формально, произнеся символ веры и формулу присоединения к католической церкви, Иванов тем самым стал членом католической церкви восточного обряда. В своем письме Дю Босу он особо оговаривает этот момент, подчеркивая, что он не лишился православного предания, а воссоединил его с церковным единовластием в лице Папы. Он пишет, что только тогда он «почувствовал себя православным в полном смысле слова», тогда как раньше ему казалось, что «как чахоточный я дышу только одним легким»⁵⁵. Однако фактически Иванов по всей видимости не поддерживал связей с униатами вплоть до 1936 г., когда он перешел на преподавательское место в Папский Восточный институт в Риме. К тому же, в годы эмиграции постоянно усиливалось влияние неотомистской философии на идеи Иванова об искусстве и культуре. Наряду с его старыми формулами символизма попадают такие понятия, как «разум красоты» (*ratio pulchri*) и «сияние формы» (*resplendentia formae*; 3, 677). Сочетание дионисийствующего символизма и схоластики Аквината не привело к убедительным результатам, лишь разбавив старые идеи Иванова вкраплением святой водицы. Однако бесспорно, что латинство подходило Иванову куда более, чем униатство.

Об этом говорит второй (после письма к Дю Босу) значительный текст Иванова о его переходе – стихотворение из его «Римского дневника 1944 г.» на 2-е февраля (т.е. на праздник Сретения):

Милы сретенские свечи
И христы-младенцы в святки;
Дух лаванды в ночь Предтечи,
В праздник Агнии ягнятки;

Благодатной ожерелья –
Нежных *Ave* розы-четки;
В среду заговин, с похмелья,
На главах золы щепотки...

Где бормочут по-латыни,
Как-то верится беспечней,
Чем в скитах родной святыни, –
Простодушной, человечней.

Здесь креста поднять на плечи
Так покорно не умеют,
Как пред Богом наши свечи...
На востоке пламенеют.

Здесь не Чаша литургии
Всех зовет в триклиний неба
С неба Дар Евхаристии
Сходит в мир под видом хлеба.

Пред святыней инославной
Сердце гордое смирилось,
Церкви целой, полнославной
Предвареньем озарилось...

То не гул волны хвалынской, –
Слышу гам: «Попал ты в лапы
Лестной ереси латинской,
В невода святого папы». (3, 591–592)⁵⁶

Препровождая этот текст С.Л.Франку, Иванов пояснил, что для него католическая церковь объемлет как «латинство», так и «греков», которые вместе осуществляют «полноту Церкви»⁵⁷. В изложении Иванова речь идет о полноте обрядового Предания, а не о том или ином догматическом различии⁵⁸. При этом, в предпочтениях католического празднования Сретения православному, его восприятие обряда до предела субъективно. В письме Франку Иванов даже мотивировал свой переход тем, что «все некатолические страны, по-моему, как-то печальны»⁵⁹. Таким образом, в свои последние годы поэт остается верным своему обрядовому пониманию религии. Разница только в том, что он уже не подкрепляет свои взгляды ссылками на познание вечной и запредельной основы истории, а ссылается лишь на сугубо личный опыт. В этом смысле весь «Римский дневник» представляет собой вершину ивановского

мышления об истории. Он вновь открывает историю через личную память, в которой культурные мифы наконец находят твердую фактическую основу. Стихотворение «Милы сретенские свечи» уже не притязает на статус глобального мифа, а остается исповедью одного человека о своем духовном пути.

Три образа изгнанника в зарубежном творчестве Иванова

В заключение можно указать на три знаменательных образа, в которых отразились главные моменты самопонимания Иванова в вопросе о зарубежье и родине. Во-первых, Иванов уподобляет себя Энею, который перевез родные пенаты сожженной Трои через моря в Рим, где основал новую родину, выросшую во всемирную империю. Во-вторых, судьба Иванова сопрягается с историей Царя Давида, властного правителя Сиона, смиренного раскаянием за свои тяжкие преступления и слагавшего пророческие псалмы о пленении Израиля на реках вавилонских. Оба эти образа сливаются и примираются в образе Св. Христофора, сверхчеловеческого колосса, который одолел тяжесть мира силою своей веры. Во всех трех образах герой совершает опасное путешествие, венчаемое новым откровением родины и даже новым богоявлением в условиях изгнания.

В наиболее развернутом виде миф о России-Трое представлен в первом стихотворении замечательного ивановского цикла «Римские сонеты» (1924 г.):

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

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

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

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

Здесь «Roma» рифмуется со словом «дома», и невозмутимое небо над Римом хранит память о потерянной Трое, обещая ее воскресение, символизируемое кипарисом. Эту роковую арку, соединяющую погибшую родину с вечным градом, олицетворяет сам пилигрим. В Риме, в лице Иванова, крепнет Русь.

Если Эней представляет мессианское призвание поэта, то его деятельность предстает в образе святого псалмопевца и Царя Давида. В автобиографической поэме «Младенчество» Иванов описывает призвание поэта-духовидца, славословящего Бога и хранящего память об изгнании из святой земли. Он пишет, как еще до его рождения мать гадала о его судьбе по Псалтири, когда младенец «вскрикнул» во чреве, подавая «знаменье», которое давало матери «надежду сокровенную», что ребенок будет

На некое благословенный
Святое дело... Может быть,
Творцу всей жизнью послужить...
Быть может, славить славу Божью
В еще неведомых псалмах. (1, 233).

После смерти мужа мать поэта снова открывает книгу псалмов, которая на сей раз дает более вразумительное предсказание:

Крепчая, пестун-вал качает
Мой челн: за молом плещет ширь...
Мать новолетие встречает, —
Гадает, разогнув Псалтырь:
«В семье отца я, пастырь юный,
Был меньшим. Сотворили струнный
Псалтирион мои персты»...
— «Дар песен вещицы листы

Тебе пророчат... Неразлучен
С тех пор с душою их завет:
Как будто затаенный свет,
В скудлой полою, мне поручен, –
Дано сокровище нести... (1, 253)

Эти мессианские струны в лире Иванова имеют прямое отношение к его зарубежному опыту. Ведь «Младенчество» начинается с образа «изгнанницы-души», которая выходит «на брег земного бытия» (1, 231). Однако в покаянном стихотворении 1916 г. «Чистилище» Иванов намекает, что стихотворчество является для него маской, прикрывающей его настоящее призвание:

И счастлив я был, иль шадим и лелеем,
Как тот, что помазан священным елеем,
Но должен таиться и слыть пастухом,
Слагающим песни в ущелье глухом. (3, 548)

Неудивительно, что самоидентификация Иванова как пророка-псалмопевца раскрылась только в последней эмиграции, когда он вышел из ущелий истории в белый свет вечности. Ситуация подобна тому, что в статье 1909 г. «О русской идее» Иванов говорит о древних евреях: именно в вавилонском пленении они ощутили «всего острее и ярче» свое назначение «дать миру Мессию» (3, 325). В письме к В.Ф.Ходасевичу от 29 декабря 1924 г. Иванов пишет: «когда в поэте застывает Саул, закономерно поднимет в нем же свой голос и Давид. Что до меня, <...> Саул во мне стосковавшись по все чаще и слишком надолго пропадающем Давиде, сам пытается перебирать пальцами струны его заброшенной арфы, да не налаживается волшебная песня»⁶⁰. В этом немотном состоянии Иванов испытывает отчаяние, говоря: «Остается обратиться пустыню в пустынь <...> крепко думаю пустынножителство заграничное продолжать»⁶¹. В таком покаянном ключе часто понимается стихотворение Иванова 1927 г. «Палинодия»:

И твой гиметский мед ужель меня пресытил?

Из рощи миртовой кто твой кумир похитил?

Иль в вешем ужасе я сам его разбил?

Ужели я тебя, Эллада, разлюбил?

Но, духом обнищав, твоей не знал я ласки,

И жутки стали мне души недвижной маски,

И тел надменных свет, и дум Эвклидов строй.

Когда ж, подземных флейт размычной игрой

В урочный час ожив, личины полою очи

Мятежною тоской неукротимой Ночи,
Как встарь, исполнились – я слышал с неба зов:

«Покинь, служитель, храм украшенный бесов».

И я бежал, и ем в предгорьях Фиваиды
Молчанья дикий мед и жесткие акриды. (3, 553)

Печатаемая эти стихи в составе своей статьи о поэте, И.Н.Голенищев-Кутузов истолковал бег из храма как «отречение от Диониса», а «новую Фиваиду» как Рим: «Слава Риму, спасающему своей строгой стройностью от вакхического мятежа, от оргийной мистики Востока. <...> От пафоса дионисийства он очищается в предгорьях новой Фиваиды. Западное христианство для поэта – катарсис, очищение от всякой скверны, возвращение из глубин вакхической ночи к сиянию полудня»⁶². Однако поэт-жрец в «Палинодии» убегает не в отчаянии, а в чаянии нового богоявления, с ожиданием, что в уединении обретет дар пророчества. Отсылки в стихотворении к традиционному образу Иоанна Предтечи поддерживают такое истолкование, поскольку поэт осуществляет переход от (своего) ветхого завета к новому, евангельскому. Это не перелом, а именно переход, утверждающий преемственность нового по отношению к старому. Неслу-

чайно, что следующее стихотворение из «Палинодий» в посмертном сборнике Иванова «Свет вечерний» объявляет о новом «ладе музыки, сходящем издалече», который является «творенья духовного предтечей» (3, 567, 846). Этот новый лад – «Повесть о Светомире-Царевиче», которая обновляет миф Иванова о Святой Руси. В какой-то мере «Повесть» – ивановская «Энеида», попытка перенести родные пенаты в их вечный дом и создать империю духа на месте утерянной исторической родины; но она же и его книга пророчеств. Интересно в этой связи замечание С.К.Маковского: «Думая о покинутой родине, покинутой безусловно, – приняв итальянское подданство, он переменял вскоре и христианское свое вероисповедание, сделался католиком, – Вячеслав Иванов поверил в мистическое будущее именно России, или – вернее сказать – не России, а мира, преображенного русским отношением к святости. Перестав оглядываться на античное прошлое, на европейское средневековье, на Возрождение, он увидел, когда захотел заглянуть далеко в будущее, над землей русское солнце – русское, хоть и ставшее вселенским»⁶³. Отзыв Маковского почти дословно повторяет слова Иванова о поэте-эмигранте Илье Голенищеве-Кутузове, о котором он писал в 1931 г.: «Его Россия, изъятая из его поля зрения, стала для него «внутренним опытом», предметом мистической веры и почти потусторонней веры, память об ней – «вечной памятью», провозглашаемую в чине погребения»⁶⁴.

Над всеми этими фигурами и произведениями витает благородный образ св. Христофора, покровителя путешественников, соединяющего звена между язычеством и Христом, простая вера которого проносит Христа в мир⁶⁵. В переработанном немецком переводе статьи «О русской идее» усиливается определенно католическая тональность статьи за счет расширенного рассказа о св. Христофоре.

Этого и следовало ожидать после перехода Иванова в римско-католическую церковь. При этом, как показывает Нина Сегал (Рудник), по сравнению с 1909-м годом акцент у Иванова переносится с мессианской идеи святого «народа-богоносца» на понятие «народа-Христофора», т.е. народа, несущего ответственность за церковь в мире, но не обеспеченного спасением. Как пишет Иванов переводчику Е.Д.Шору, «Верно, что прежде я ставил акцент на данность идеи, теперь на заданность. Моя ли вина, что родовые муки действительно начались, что година испытаний настала»⁶⁶.

В обращении Иванова к трем универсальным образам изгнания заключено еще и воспоминание им его заветнейших наставников в родной культуре. Если образ поэта как пророка можно условно возвести к Пушкину⁶⁷, то образ «христофора» отсылает к образу «народа-богоносца», который развивал Достоевский в романе «Бесы» (от лица Ивана Шатова) и в «Дневнике писателя» (уже от собственного лица), и к образу России в стихах Тютчева. Связь же Христофора с Энеем установлена в ключевом для Иванова тексте Вл.Соловьева «Тайна прогресса» (1898). Соловьев рассказывает сказку об усталом охотнике, который вынужден перенести сгорбленную старуху через реку. Поначалу это страшная тяжесть, но постепенно ему становится легче, и уже на том берегу он видит: «вместо старухи прижалась к нему красавица неописанная, настоящая царь-девица». В аллегорическом толковании Соловьев распознает в охотнике современного человека, а в ветхой старухе – святыню предания, имеющую обернуться «нечаянной радостью»:

Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов. Им был нужен благочестивый герой, чтобы перенести их в Италию, но только они могли дать ему и роду его и Италию, и владычество мира. А наша свя-

тыня могущественнее Троянской, и путь наш с нею дальше Италии и всего земного шара. *Спасаящий спасется*. Вот тайна прогресса – другой нет и не будет⁶⁸.

Пророческий пафос поэзии, сила воли к преображению исторического лика России, необходимость самопожертвования в

этой исторической миссии: вот объяснение эмиграции Иванова, а также и сжатая формула всей его религиозно-философской позиции.

Чикаго.

28 августа 2004 г.

Примечания:

¹ Иванов В.И. Собрание сочинений. Брюссель 1971–1984. Т. 2. С. 316 (далее ссылки на это издание даются в тексте в следующей форме: (2, 316)).

² См. Wachtel Michael. Вячеслав Иванов – студент Берлинского университета // *Cahiers du Monde russe*. 1994. Vol. XXXV (1–2). Janvier-Juin. P. 353–376.

³ Белый Андрей. Начало века. М., 1990. С. 341–342.

⁴ ОР РГБ. Ф. 109. К. 9. Ед. хр. 25. Лл. 2–4.

⁵ В письме к жене после текста Иванов поясняет: «Пальма – древнехристианский символ, часто изображ[аемый] в катакомбах, и кажется – символ бессмертия» (РГБ Ф. 109. К. 9. Ед. хр. 43. Л. 31).

⁶ О последовательном развертывании откровения в обряде, символе и мифе см.: Иванов Вячеслав. Дионис и прадиионисийство. СПб., 1994. С. 269. См. также наиболее глубокий и точный анализ ивановской позиции по поводу символа, мифа и имени: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 303–382).

⁷ См. Кругжов Григорий. Ностальгия обелисков. М., 2001. С. 349–350.

⁸ См. РГБ. Ф. 109. К. 1. Ед. хр. 8–15; Вячеслав Иванов на пороге Рима: 1892 год / Публ. Н.В.Котрелева и Л.Н.Ивановой // Русско-итальянский архив III: Вячеслав Иванов – Новые материалы. Под ред. Даниэлы Рици и Андрея Шишкина. Salerno, 2001. P. 7–24. Ср. Богомолов Н.А. Из итальянских впечатлений Вячеслава Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. XXI. № 2. P. 105–114; Шишкин А.Б. Вячеслав Иванов и Италия // *Archivio italo-russo*. Русско-итальянский архив. I. Trento 1997. С. 503–562.

⁹ Иванов Вяч. Письмо к Шарлю дю Босу // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 84.

¹⁰ «Das «Deutsche» ist nicht der Welt gesagt, damit sie am deutschen Wesen genese, sondern es ist den Deutschen gesagt, damit sie aus der geschickhaften Zugehörigkeit zu den Vulkern mit diesen weltgeschichtlich werden <...> Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein» (Martin Heidegger. Brief über den «Humanismus» // Wegmarken. Frankfurt am Main, 1967. S.169). О сравнении Хайдеггера и Иванова см. Bird Robert. Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy // *Studies in East European Thought*. 1999. Vol. 51. N 2. P. 85–108.

¹¹ Об идеологической позиции Иванова в эти моменты его творческой эволюции см.: Обатнин Г.В. Штрихи к портрету Вяч. Иванова эпохи революции 1917 года // *Русская литература*. 1997. № 2. С. 227–228; Обатнин Г.В. Иванов-мистик. Окультистские мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова. М., 2000.

¹² Ср. Кузнецова О.А. Стихотворные послания Вяч.И.Иванова к А.М.Дмитревскому // *Гумилевские чтения*. СПб., 1996. С. 239–253.

¹³ Котрелев Н. В. Неизданная автобиографическая справка Вячеслава Иванова // *Сестры Аделаида и Евгения Герцык и их окружение*. Москва-Судак, 1997. С. 187.

¹⁴ Иванов В. О прозе Кузмина // *Аполлон*. 1910. № 7. С. 46–51.

¹⁵ ОР РГБ. Ф. 109. К. 43. Ед. хр. 6. Л. 45.

¹⁶ Ф.С. [Степун Ф.А.]. Рец. на кн.: Вячеслав Иванов. По звездам // *Логос*. 1910. Кн. 1. С. 282.

¹⁷ Закржевский Александр. Религия. Психологические параллели. Киев, 1913. С. 362.

¹⁸ Там же. С. 365.

¹⁹ Бердяев Николай. Очарования отраженных культур // Биржевые ведомости. 1916. № 15833. 30 сентября (утренний выпуск). С. 2.

²⁰ Франк С. Артистическое народничество // Русская мысль. 1910. № 1. С. 37.

²¹ Об Иванове в «Пути» см.: Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. 121–127. Было бы ошибкой слишком идеализировать роль Иванова в московском неославянофильстве, где отношение к нему со стороны его коллег было неоднозначным; см. например: Флоренский П.А. Переписка с Михаилом Александровичем Новоселовым. Томск, 1998. С. 130; Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1995. С. 560.

²² Из писем к В.И.Иванову и Л.Д.Зиновьевой-Аннибал Н.А. и Л.Ю.Бердяевых / Вступ. ст., подг. текста и примечания А.Б.Шишкина // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. М., 1996. С. 138–139.

²³ Об идеологической позиции Иванова в годы войны см.: Hellman Ben. Poets of Hope and Despair. The Russian Symbolists in War and Revolution (1914–1918). Helsinki, 1995: Обатнин Г.В. К описанию позиции Вячеслава Иванова периода Первой Мировой войны // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 148–154.

²⁴ В 1917 г. Иванов пишет: «Звезда», имеющая «воссиять от Востока», по слову Достоевского, не нуждается в государственных межах и в рукотворных храмах; но для владычествования Церкви на земле необходимо завершённое историческое воплощение народа, призванного к претворению своего союза в церковь, – его совершеннолетие и самообретение в созревшей и полной свободе. Мыслимо же таковое лишь после коренного переустройства и обновления нашей народной жизни и всего государственного организма в приближающийся, – уповаем, – царьградский период нашей истории». (4, 469).

²⁵ Иванов Вячеслав. В: Символисты о символизме // Заветы. 1914. № 2. С. 82. Стр. 2, 613.

²⁶ Он же. Дионис и праднионисийство. С. 217.

²⁷ Он же. О Дионисе орфическом // Русская мысль. 1913. Кн. 11. С. 97; ср. Дионис и праднионисийство. С. 190.

²⁸ Черновик письма к Ф.А.Степуну от 22 марта 1925 г. в Римском архиве семьи В.И.Иванова.

²⁹ О жизни Иванова в Советской России см.: Котрелев Н.В. Вяч.Иванов – профессор Бакинского университета // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 209 (Труды по русской и славянской филологии. XI. Литературоведение). Тарту, 1968. С. 326–339; Берд Р. Вяч.Иванов и Советская власть // Новое литературное обозрение. 1999. № 40. С. 305–331.

³⁰ Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий. I. Знаменательный спор («Переписка из двух углов» Гершензона и Иванова) // Русская мысль. 1923. Т. 43. № 4. С. 129.

³¹ Флоровский Георгий. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 459.

³² Ср. Берд Роберт. «Переписка из двух углов» и ее биографический контекст // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. М., 2002. С. 50–59.

³³ Другой вариант первых двух строк еще более разителен: «Повсюду гость и чуженин / Пришлец безроден, безземлен»; см. Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University (New Haven, USA), Gen MSS 172. Box 69. Folder 2167.

³⁴ Об эмиграции Иванова см.: Климов А.Е. Вячеслав Иванов в Италии (1924–1949) // Русская литература в эмиграции. Сборник статей. Питтсбург 1972. С. 151–165.

³⁵ Переписка В.И.Иванова и И.Н.Голенищева-Кутузова / Подг. текста и комм. Андрея Шишкина // Europa Orientalis. 1989. Vol. 8. P. 503–504.

³⁶ Архипов А. Вячеслав Иванов – комментатор Нового Завета. Предварительное сообщение // Europa Orientalis. 2002. Vol. XXI. № 1. P. 39–94.

³⁷ Кроме цитируемой ниже статьи И.Н.Голенищева-Кутузова см. Гиппиус З.Н. Поэт и тарпейская скала: О Вяч.Ив.Иванове // Иллюстрированная Россия. 1939. № 2 (660). 1 января. С. 2–3; Зайцев Бор. Италия: Вновь в Риме // Русская мысль. 1949. № 166. 26 августа. С. 4–5.

³⁸ Попов Н. О смысле ветхозаветных прообразов // Журнал Московской Патриархии. № 3. 16.

³⁹ Arseniew Nicolas von. Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhangen. Mainz, 1929. S. 254.

⁴⁰ Иванов Вяч. Письмо к Шарлю дю Босу // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 87.

⁴¹ Теософия и Богостроительство. Стенограмма заседания Религиозно-Философского общества 24 ноября 1909 г. // Вестник теософии. 1910. Февраль. № 2. С. 83. См. Обатнин Геннадий. Иванов-мистик. С. 35–102.

⁴² См.: Возбудители раскола. Париж, 1927. С. 20; Граббе Григорий. Корни церковной смуты: Парижское братство св. Софии и розенкрейцеры. Белград, 1927. С. 10. Ср. также Соловьев Сергей. Богословские и критические очерки. Собрание статей и публичных лекций. М., 1916. С. 52.

⁴³ РГБ. Ф. 109. К. 9. Ед. 8. Лл.3-4.

⁴⁴ Исключения встречаются только в текстах, написанных в эмиграции, например, в статье «Лермонтов» (4, 379–383).

⁴⁵ Франк С. Артистическое народничество // Русская мысль. 1910. № 1. С. 37.

⁴⁶ Ср. Иванов В.И. Собр. соч. Т. 3. С. 31–32; Иванов В.И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Под ред. Р.Е.Помирного. СПб., 1995. Том 2. С. 235 (отметим, что эта публикация раннего варианта «Примитив» нуждается в исправлении по рукописи: ОР РГБ. Ф. 109. К. 3. Ед. хр. 2 Л.1)

⁴⁷ Иванов В.И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Т. 2. С. 234; исправлено по РГБ Ф. 109. К.3. Ед. хр. 2 Л.1; варианты см. там же. Л. 2.

⁴⁸ Диакон Василий. Леонид Федоров: Жизнь и деятельность (Сокращенная версия). Б.м., 1992. С. 59. Ср. также воспоминания К.Эрберга (Сюннерберга) об этой встрече: Эрберг Конст. (К.А.Сюннерберг). Воспоминания / Публ. С.С.Гречишкина и А.В.Лаврова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1977 год. Ленинград, 1979. С. 128–134.

⁴⁹ Иванов Вяч. Письмо к Шарлю дю Босу // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999, С. 87.

⁵⁰ Там же. С. 88.

⁵¹ Poggi V. Ivanov a Roma (1934-1949) // Europa Orientalis. 2002. Vol. 21. № 1. P.140.

⁵² Там же. С. 88.

⁵³ Там же. С. 89.

⁵⁴ Иванова Л. В. Воспоминания: Книга об отце. М., 1992. С. 52.

⁵⁵ Poggi V. Ivanov a Roma (1934-1949). С. 89. Известно, что Иоанн Павел II перенял образ «двух легких» у Иванова, однако у него он относится к Церкви, а не к отдельному верующему, и поэтому предполагает как модель не униатство (т.е. подчинение православного обряда католической доктрине), а подлинное воссоединение с сохранением местных особенностей.

⁵⁶ Об этом стихотворении см.: Берд Р. Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Милы сретенские свечи») // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Томск, Москва, 2003. С. 179–193; Шишкин А.Б. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл.Соловьева и Вяч.Иванова // Там же. С. 159–178.

⁵⁷ Переписка С.Л. Франка с Вяч. Ивановым // Мосты. 1963. № 10. С. 362.

⁵⁸ Правда, в письме к Франку Иванов указывает на свое принятие католического догмата о Непорочном зачатии: «чудный догмат непорочного зачатия, утверждающий, что рай на земле донны есть для прозревших, как это проповедовал старец Зосима, и как уверяли меня с удивительной силой поэтического слова неграмотные имяславцы, спасающиеся в Кавказских дебрях» (Переписка С.Л.Франка с Вяч. Ивановым // Мосты. 1963. № 10. С. 360–361). Об изменчивых высказываниях Иванова по этому вопросу см. еще: Ельчанинов А. Встречи с Вячеславом Ивановым (из дневника 1909–1910 гг.) // Вестник РСХД. 1984. № 142 (3). С. 61; Обатнин Геннадий. Вяч.Иванов: Доклад «Евангельский смысл слова «Земля». Письма. Автобиография (1926) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 143.

⁵⁹ Переписка С.Л.Франка с Вяч.Ивановым. С. 362.

⁶⁰ Четыре письма В.И.Иванова к В.Ф.Ходасевичу / Публ. Н.Н.Берберовой // Новый журнал. 1960. № 62. С. 285. Ср. Лавров А.В. Вячеслав Иванов: письма к Ф.Сологубу и Ан.Н.Чеботаревской // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1974 год. Л. 1976. С. 150; Чулкова Н.Г. «Ты – память смолкнувшего слова...»: Из воспоминаний о Георгии Чулкове // Вестник РСХД. 1989. № 157. С. 149

⁶¹ Четыре письма В.И.Иванова к В.Ф.Ходасевичу. С. 149.

⁶² Голенищев-Кутузов И. Отречение от Диониса // Возрождение. 1930. 3 июля. № 1857. С. 3–4.

⁶³ Маковский С.К. Портреты современников. Нью-Йорк, 1954. С. 298.

⁶⁴ Иванов Вячеслав. Предисловие. В кн.: Голенищев-Кутузов, Илья. Память. [Белград], 1935.

⁶⁵ Сегал (Рудник) Нина. Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч.Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. 21. № 1. С. 303–320.

⁶⁶ Там же. С.320.

⁶⁷ См. Davidson P. Viacheslav Ivanov's Ideal of the Artist as Prophet: From Theory to Practice // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. 21. № 1. С. 157–202.

⁶⁸ Соловьев Вл. Тайна прогресса // *Сочинения в двух томах*. М., 1990. С. 557.