

НАСЛЕДНИКИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

УДК: 821.161.1:130.2

«ТРЕТЬЯ ЖИЗНЬ» ВЯЧ. ИВАНОВА: ИСТОРИЯ С УМОЛЧАНИЯМИ, ОПРАВДАНИЯМИ И ОБВИНЕНИЯМИ

Кошемчук Татьяна Александровна,

*доктор филологических наук, профессор,
заведующая кафедрой международной деловой лингвистики,
Санкт-Петербургский государственный аграрный университет,
e-mail: koshemchukt@mail.ru*

В статье в форме эссе рассматривается духовная эволюция Вяч. Иванова от раннего периода к этапу символизма и дионисизма и к эмигрантскому (христианскому) периоду. Эволюция дается, в полемике с идеей прямого восхождения, проводимой вслед за первым биографом О. Дешарт, как драматический путь, катастрофический на втором этапе и не достигающий кульминации на третьем. Параллельно анализируется ситуация в иванововедении, с ее умолчаниями (О. Дешарт), полным оправданием (господствующее направление) и с полным же отрицанием (Н. К. Бонецкая). В полемике с названным подчеркиваются проблемные моменты второго периода и переосмысления третьего. Тем не менее в итоге утверждается непродуктивность ивановских итогов, их духовная неудача.

Ключевые слова: Вяч. Иванов, духовный путь, символизм, дионисизм, нищезнание, антропософия, христианство.

Две жизни больших поэтов и писателей. Вторая половина жизни вообще человека, у которого есть путь. Это одна из загадок человеческих судеб: измениться, «земную жизнь пройдя до середины...», – необъяснимых в биографиях, прочно и материалистически основанных на «причинах», ведущих из прошлого, из семьи и детских впечат-

© Т. А. Кошемчук, 2015

лений, из внешних «влияний» и «воздействий» – к творчеству. В середине жизни может наступить нечто не вполне объяснимое «причинным» рядом. Рудольф Штейнер описывал это явление, вскрывая происходящее через воздействие сил, с которыми человек имеет дело в своей преджизненной полосе, в час бытия, когда, *приблизительными* словами поэта, ангел «...душу младую в объятиях нес / Для мира печали слез». Если же мы смотрим на русские судьбы 20 столетия, то для *второй половины жизни* обнаруживаем достаточные, казалось бы,



Вяч. Иванов.

Надпись в правом верхнем углу: «1908 г. Крым»

основания и в самой истории, в ее катаклизмах. Что, как не революционные события глубиннее и неотвратимей давали импульс для переосмыслений и перерешений жизненных и религиозных вопросов, и без внешних побуждений неизбежных для *мыслящего духа*? И *двойко* невозможно не ждать от жизни русских *скитальцев 20 века*, переживших гибель родины, часто в эмиграции, – великих переворотов, отказов и оправданий. Если во второй половине жизни положено вызвать в себе сокрытый звук, до поры в душе «без слов, но живой», то писателю, современнику трагических катаклизмов, дело чести и судьбы – дать в результате словесный ответ: что понято, что утверждено в итоге жизни и что стоит взять с собой в *свое странствие странствий*?

Вяч. Иванов дореволюционных лет – я не нахожу более точной формулы, чем у О.А.Шор: *сейчас у меня нет к нему вопроса*. Как это было возможно? – спрашивать об этом не стоит: слишком явны обреченные жизненные эксперименты, воспаленные дионисийские теории, оркестры и хороводы, оккультные неудачи – и жесткость расплаты в судьбе самого поэта и его близких. Но ждет ответа *вопрос*: что изменилось в годы эмиграции? Ведь прошлое не могло не быть переоцененным, ибо переосмыслить *было что*. По совести, каждый стремившийся проникнуть в «символистский» ивановский сюжет, начавшийся слишком поздно, ставший уже *второй* жизнью поэта, – не мог не пережить глубокого изумления перед ивановским упоением своей учительной ролью... *Вторая жизнь* уже сорокалетнего выглядела бы патетической незрелостью молодых лет, не обретшей выдержки и духовной трезвости, но здесь стратегия человека, властительно воздействовавшего (и с сознательной на то установкой) на чужие души. И вопрос может быть обращен лишь к *ангелу*, ведающему преджизненные пути: какие силы поднимаются из глубин души на первом переломе этой жизни, где духовные истоки того, что являет себя как ивановский дионисизм? Темная эта загадка могла бы быть понята лишь на оккультных путях. Но нельзя не пережить – естественной реакции неприятия при созерцании странной повести с безднами и бездочками, подаваемой как история обретения Истины. И читатель, вовлеченный совопросник, прошедший сквозь мучительность опытов *второго периода* вместе с поэтом, – вправе спросить о... *третьей жизни* и рассчитывать (*бег в противоположное!*) на обретения.

Ольга Шор, спутница Вяч. Иванова его поздних лет, говорила те слова, которые только что были приведены, она повторяла их – о Рафаэле или о Пьеро делла Франческа – «*Сейчас у меня нет к нему вопроса*». Но у нее были *вопросы* всегда – к Вяч. Иванову. В 20-ые годы она выбрала его из всех своих современников как самого значительного собеседника, к которому обращены были ее важнейшие вопрошания. К Вяч. Иванову – и к Микеланджело, о котором она тоже писала на протяжении всей жизни. И у меня сейчас *есть вопросы, то есть настоятельная потребность понимания*, – к Вяч. Иванову эмиграции, есть они всегда – к Микеланджело, и – к самой Ольге Александровне Шор-Дешарт, в душе, судьбе, в писаниях которой мне созвучно многое. И я не случайно ставлю в один ряд эти три имени. *Вопросы* же, обострившиеся до необходимости их формулирования, можно выразить лишь в свободной форме эссе (рассчитывая на дальнейшие углубления).

Десятилетие назад в моей статье о позднем ивановском переосмыслении дионисийского опыта: от «Ты еси» – к «Анима» [1] – самый острый интерес был направлен на изменения в ивановских теориях о Христе и Дионисе, в интерпретации экстатического опыта прикосновения к трансцендентному. Увы, из сопоставления ивановских текстов, между которыми около четверти века, можно было сделать вывод о непреодолеваемой тягости и в поздние годы – прежних идей, о необоримой привязанности к прошлым переживаниям и их теоретическим оправданиям – в прежнем ключе, в сведении мистического опыта к одной (собственной) модели, при всем стремлении к христианизации личного узнания и устранении прежних явных aberrаций, – как будто история мистических постижений не есть восходящее многообразие в своих исторических формах, для различных сознаний, по глубине опыта, наконец, в отношении тех сущностей, которые являют себя в нем. Свое малое узнание Иванов преподносит как магистральный путь. И сама выбранная терминология ориентирована не на вершины доступного человеку проникновения в духовную сферу, а на популярное (юнгианство) или изысканно-декадентское (Клодель). Увы, анима, анимус, самость (то есть: душа, рассудок, духовное Я) в их отношениях не манифестируют глубокой и убедительной антропологии и до удивления не соответствуют богословскому пафосу добавленных глав, призванных обосновать явление Христа внутри души, доказать невозможное: Христос должен рождаться в результате слишком страстных, «дионисийских» коллизий, с яростью, одержанием и буйством Анимы, Психеи-вакханки, и безволием сухого Анимуса; эти возведенные в теорию бурные перипетии (в отношениях женской и мужской частей души), странно не учитывающие аскетический опыт прошлого, кажутся явным анахронизмом в эпоху, когда уже дан новый путь познания духовного. Экстатический опыт выхода за свои пределы у Иванова остается, увы, частным и боковым, и – лишь воспоминанием о прежнем, пережитом на рубеже *первой* и *второй* жизни, не превзойденным на новом этапе. Об этом свидетельствует «Анима».

Все произошедшее с Ивановым *второй жизни* было сфокусировано в том, что можно обозначить как «Дионис распятый», что прозвучало в статье 1904 года «Ницше и Дионис», суть которой – намерение углубить религиозную составляющую ницшевского дионисийства: Ницше открыл миру Диониса, преодолев пессимизм угасающего мира, и Ницше же отрекся от Диониса ради воли к власти; и дальнейший ход ивановской мысли: если бы дионисизм углублялся, то открылось бы его сходство с христианством, прежде всего в экстатичности и страда-

нии, в экстатичности страдания. . . Но Ницше не увидел страдающего бога в Дионисе, с чем и связана, по Иванову, его непреодоленная ненависть к христианской религии: ему не открылась устремленность дионисийства к христианству. Она спрямлена Ивановым и сходство усилено до приравнивания, до почти отождествления Диониса с Христом, вместо: отдаленное, в отдельных чертах, сходство (так по Лосеву¹) как слабый отблеск, бросаемый будущим в прошедшее. Но переживание ивановское было столь ярким и потрясающим: распятый Дионис! – и в пафосе открытия Дионис возводится на крест, и в стихах поэта двое (поэт и его возлюбленная) идут к Кресту в венках и в пляске и обретают на Кресте – Диониса или Люцифера (и эти два лика связаны до неразличимости) – здесь, как и во многих иных образах стихов, поэту отказывает и духовная мера, и филологическое чутье, и вкус. Все преувеличения и абберрации возникают из этого «распятия Диониса».

К тому мое давнее недоумение – ивановское «Дионис распятый. . .», будто бы обнаруженное им у Ницше в одном из последних писем, где он подписывается то «Дионис», то «Распятый», но однажды якобы соединил эти имена. Но: в письмах безумного Ницше нет ничего подобного, как свидетельствует об этом немецкое собрание его писем [3]. Ивановская идея ницшевского будто бы уже в безумии великого прозрения есть его собственная ВЫДУМКА, которая в наше время постоянно повторяется филологами и философами по инерции, но в жизни Иванова судьбоносная – поразившая и пронзившая его идея! О ней так лирически проникновенно – о «запоздалом и нечаянном признании родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемом дотоле христианством» [4, т. 1, с. 721] у Ницше, как о голосе жаворонка в ненастный поздний час, писал поэт – ибо в этом ницшевском соединении, будто бы глубоком и уже внесознательном озарении, Иванов обрел исток своих развернутых далее концепций – отсюда вся ивановская христианизация дионисийства, которая потребна была Иванову для оправдания его личного экзистенциального опыта. Удивительно, что из 1904 года эта эффектная выдумка поэта перекочевала в бакинский период, когда было уже переосмыслено многое из столь длительно волновавшего Иванова культа, длительность интереса изумляет! – так сокрушительно было, вероятно, подлинное, хоть и малое явление сверхчувственного, столь впечатляюща была эта вспышка пронзившего его дионисийского огня. Поэт, *ударенный Дионисом*, несет в себе этот опыт и в 1921 году в разговоре с Альтманом вновь говорит о письме Ницше, где он себя называет распятым Дионисом, с уточнением: это письмо к Г. Брандесу [5, с. 43]. Вот эта запись от 2 февраля 1921 года:

«Я сказал, что внезапный перерыв (безумие) в пути Ницше лишил нас возможности видеть, куда вел его путь, куда вообще ведет такой путь.

– Мы это знаем, – сказал В., – это был путь к Богу; всю жизнь называя себя учеником Диониса, он как бы закрывал глаза на страдания Диониса, а Дионис – бог страдающий. И только в одном из последних писем к Брандесу Ницше называет себя «распятым Дионисом» – никогда, никогда до этого не сближал он эти образы «распятого» и «Диониса». Его последнее замечательное откровение было его последней тайной...»

В примечании в цитируемом издании указано, что единственное слово «распятый» в письме к Брандесу употреблено без соотнесения с личностью самого Ницше, и добавлено, вероятно, не без лукавства, чтобы хоть как-то объяснить ситуацию: «Источником этих сведений стали, по-видимому, предсмертные записки Ф. Ницше, цитировавшиеся в его популярной биографии: *Галеви Д. Жизнь Ф. Ницше.* СПб.; М., 1911. С. 270».

Отсылка к Галеви (да еще к книге, написанной в 1909 году!) есть нечто странное: выношу в сноску указанное место, где никак невозможно обнаружить и намек на искомое соединение². Да и для мысли Ницше вряд ли возможна такая глубокая подмена: Дионис – именно растерзан, но никак не распят. Пусть затоки Ницше разъяснят эту ситуацию: многие в русских изданиях повторяют потом Диониса Распятого (уже с совсем невозможной большой буквы и порой с глубокомысленными рассуждениями на эту тему) вслед за Ивановым, но несуществующее соединение дает также и Ж. Делез, сообщающий в своей книге о Ницше: «Он всё пишет свои письма, подписывая их то «Дионис», то «Распятый», *иногда* (?! – Т.К.) обоими именами сразу» [6, с. 4].

И тем не менее! Иванов приходит к христианству благодаря Ницше! Здесь не стоит удивляться – и возмущаться перетолковыванием ницшеанства, как в двух книгах Н. К. Бонецкой о Серебряном веке ([7], [8]): русские читают Ницше наоборот, – отмечает она, – там, где у него прямое отрицание, у них – утверждение. Обличающей прямолинейности Бонецкой – о чем далее – я предпочитаю более точное и парадоксальное у Ольги Шор в истолковании перехода в русском сознании от Ницше – к христианству, так у Иванова:

«Ницше толкнул его на путь к Христу. — ENANTIODROMIA — (бег в противоположное) сказал бы Гераклит. Поистине о хитрости веры можно говорить с не меньшим основанием, чем Гегель говорил о «хитрости разума». Вера порою ведет души хитрыми путями» [4, с. 30].

Книги Н. К. Бонецкой о серебряном веке и, в частности, об ивановской Башне, направили эти заметки в новое русло, ведь невозможно не отозваться на данные ею оценки: сектантство с его худшими признаками, реанимация язычества, борьба с христианством, внедрение в него дионисизма, создание новой религии, культа Диониса и новой церкви. Несмотря на этот суд и приговор, обвинительное изложение жизненных коллизий Иванова в период Башни в книге отвечает давней и назревшей потребности.

В связи с этим нельзя не обратиться к ситуации «иванововедения» в целом. Тщательный аксиологический и духовный анализ творчества Иванова, исследование его мифопоэтических построений в их сущности (а не в многочисленных, произвольных и бессистемных интертекстуальных связях), – эта задача в литературоведении не только не решалась, но даже не ставилась. Так писалось в моей статье десятилетней давности [9, с. 82]. Что изменилось за это десятилетие? Обрел ли Иванов своего истолкователя, отвечающего и итогу его жизни и нашему времени? Увы. Иванов взывал к анализу, отвечающему на вопросы: *Что сказалось в сообщениях поэта? Что ценно в них?* Он предлагал в статье «Мысли о поэзии» определять это ценное не только из критерия красоты, но блага и пользы. Мифопоэтика же как ПЕРЕПУТЫВАНИЕ ВСЕГО СО ВСЕМ (по слову С. С. Аверинцева), учнейше безоценочное, лишь многократно усилила свои позиции, без внимания к смыслу, без стремления различать значительное и незначительное. Достаточно отметить такое обретшее популярность соположение несоизмеримого по масштабу и духовному значению – в одном ряду мифопоэтических иллюстраций: Штейнера и... Юнга. Возникает ощущение при чтении мифопоэтических исследований, что Иванов только и занят, что комбинирует чужие, к тому же несопоставимые, идеи, переходя от Юнга к Штейнеру и обратно... Вяч. Иванова можно упрекать во многом, но чувство духовной иерархии ему было присуще. И он, несомненно, не был компилятором чужих несоотнесенных идей. Вот его оценка Юнга (о Штейнере – далее), стоило бы услышать ее – поэт говорит о неблизком ему представлении целей искусства: «...Все, что в омутах родится / Под блестящим гладким льдом, – / Распечатать мертвый дом, / Где от бела дня таится / Подсознательный Содом». И этому противопоставлено: «Мне священна Муз ограда. / Жару чистых алтарей / Дар мой – агнец лучший стада / И плоды, первины сада, / Не гнездо нетопырей...» И наконец:

*Лей очистительные воды
Отвратясь, в подземный мрак.*

Но современному мифопоэтическому исследователю угодно, например, весь цикл «Римских сонетов» свести к сокрытому дионисизму, ибо в нем – вода, а вода – примета Диониса (аргументы именно таковы). Но поздний Рим поэта – это Купол как центр его и *чистительные воды* фонтанов...

Еще одна прежняя же особенность иванововедения: целый ряд биографических публикаций подробнее описывает коллизии личной жизни Иванова, вплоть до интимнейших и самых сомнительных, на

границы нормальности, самых проблематичных в отношении нравственном – соответствует ли это нашей эпохе, когда сами границы нормального разрушаются? Столь же интенсивен интерес к оккультным занятиям Иванова, то есть к сфере неудачи во *второй жизни* поэта и мыслителя, к десятилетию Башни, многократно описанному, начиная с брюссельского собрания сочинений, – и вновь, дважды, пересказаны эти коллизии в двух монографиях Н. К. Бонечкой. Описанное с крайне негативной оценкой и вне временной локализации и развития, десятилетие расширено ею, тем самым, до целой творческой жизни Иванова – «башенного мистагога», десятки и десятки



Портрет Вяч. Иванова на Авентине в Риме

раз это именование повторяется на страницах книг (стоит ли так презрительно, ведь здесь поздняя самоирония, скрыто-покаянная: «К неопитам у порога / Я вещал за мистагога...»).

Если контраст полной «научной» описательной открытости в биографических деталях при отсутствии какой бы то ни было аксиологии удивит любого читателя, который погрузился бы в мир ивановедения, то Бонецкая восполняет с лихвой эту недостапу, выстраивая – порой не без основания – свои обвинения при пересказе жизненных опытов поэта, основанные на христианских ценностях. Предшествующая ситуация именно так и могла восполниться: маятник должен был резко качнуться в противоположную сторону, навязчивая и бдительная апология и всепринятие почтительных даже и к непристойности исследователей отразилась в бранчливом бесцеремонном отторжении.

Ситуация в ивановедении уникальна: Иванов обладал своего рода неприкосновенностью, созданный позитивный образ поддерживается усилиями группы исследователей. Это образ поэта, который, получается, в своем жизненном пути только и делал, что обретал христианство: и в детстве, и в страсти к Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, и в тройственных экспериментах периода Башни, и в католицизме. Исток – возврат – затвор. Такова схема пути Иванова по С. С. Аверинцеву [10]. Странно: откуда бы тогда *возвращаться* к истоку? Логически неизбежный пропуск – *уход* и блуждания (волошинское слово) – эта стадия пропущена, но легко восполняется. Однако католика (по сути, вероотступника), не полагается осуждать во избежание компрометации столь яркой акции – смены веры, обставленной как синтез, без отречения от православия, с пафосом: здесь как два крыла, как легкие, дающие полноту дыхания только в двуединстве. Говорю это не ради осуждения поэта за смену веры (симпатии она тоже вызвать не может, несмотря на ивановский пафос) – после его многих бедствий первых послереволюционных лет, при угрозе голода и в эмигрантской жизни – вряд ли здесь возможно осуждение, но и не стоило бы акцентировать возвышенную религиозно-философскую мотивацию того, что коренится в жизненной драматической прагматике. Табу на критику Иванова особенно бросается в глаза на фоне разрешенного глумления над кем и чем угодно... С. С. Аверинцев сыграл весьма яркую роль в этом запрете: он наперед всех критикующих обвинил, со всем весом своего авторитета, в *провинциальности, морализаторстве, в конфузности вообразить себя духовидцем, в несложности оценочных суждений и грубости ошибок* (особенно при разговоре, как он выразился, о сексуальной подоплеке), и – Боже избавь – в *недиалогичности!* Эти опережающие обвинения рассыпаны в книге «Скворешниц вольных граждан...» – потому да здравствует политкорректность! – чтобы исследователю, чаще все же реагирующему изумлением, если не отвращени-

ем, на обнаруженные и раскрытые перед ним ивановские «бездны», перейти к «научному» бесстрастному приятию этой «сложнейшей» личности со всей «сложностью» его «исканий».

Но прискорбны и – жесткие обвинения категоричнейшей дамы, ссылающейся на «простейшие», «элементарные» представления о православии (а ведь так на фоне «элементарного» катехизиса и отцы-каппадокийцы предстали бы недостаточно православными). Впрочем, в нападении на веру и церковь и в подрыве их, в антихристианстве и в создании языческой религии обвинены у Бонецкой все: Иванов, Волошин, Белый, Флоренский, Шестов, Бердяев, Булгаков, наконец, – Р. Штейнер. И у всех – «проекты»: как будто они и впрямь создавали «проекты» – «проекты» новой религии и церкви и «проекты» разрушения христианства... Стоит обратить внимание на критический стиль, на многократно повторяемые уничижительные: они все «провозглашают», «заявляют», «полагают», их «не устраивает традиционно-христианское...», они «не поняли», «ухитрились» истолковывать как христианство люциферизм. Они хотят «вытеснить церковную мистику», «привить» православию дионисизм и т.д.

Пробный камень – Рудольф Штейнер: можно ли воспринимать все-речь критика, который утверждает, что для обвинения в люциферизме «достаточно заметить», что в скульптурной группе Штейнера – «изображен и Люцифер» [7, с. 389]. Речь идет о штейнеровском Человеке, стоящем между Люцифером и Ариманом и противостоящем обоим духам зла. Так ведь и в иконе будет «достаточно заметить» с той же целью, что на ней изображен рядом со святым Георгием – и дракон. В этом контексте защищать Штейнера, вся христология которого сводится Бонецкой к только и замеченному ею и многократно повторяемому, что Христос есть великий дух Солнца, а антропософия в целом – к «одному из вариантов осуществления» ницшевского «проекта» Сверхчеловека, или же к «приватному язычеству», – защищать от подобных саморазоблачительных нападок критика, не потрудившегося освоить критикуемое, есть не стоящий труд. Ведь если браться за перечисление ошибок, неточностей, непониманий и прямых извращений, нужно – или как раз не нужно – вести спор чуть ли не с каждым утверждением, ведь не остережется же автор высказывать такие ни на чем не основанные, некомпетентные суждения, как, скажем: Штейнер говорил об утрате человеком самосознания в посмертии... Подобное объяснимо только незнакомством с материалом. И стремлением *говорить кратко и упрощенно*, – кратко не получилось, а *упрощенно* – сверх меры; собственно, так представлена у Бонецкой, на свой лад и, кажется, с неиз-

бежным уже упрощением – и Е. К. Герцык, которая, как сообщается, *не дочитала* штейнеровские драмы-мистерии, но *глубже всех* поняла их сущность. Видно, и Бонецкая: *не дочитала*, но, без сомнения, *глубже всех поняла*.

Поразительны все же эти жесты: выхватить одну деталь, не дав себе малейшего труда проникновения в явление, которое хочется подвергнуть критическому разному под видом защиты Православия! Бедное Православие. Как будто это оно виновно в царящем в книгах Бонецкой духе огульного осуждения и надменного неуважения к личности человека, причем даже и к тем личностям, которые как будто подаются с симпатией.

Да, это не только о Вяч. Иванове. Если я, читатель, прежде всего обращаюсь в книгах к главам о нем – поскольку в данную минуту он в центре моих рассуждений, если я соглашаюсь со многими обличениями Бонецкой, хоть и удивляюсь их тону, то я же и расплачиваюсь в других главах: все, Соловьев, Шестов, Булгаков, Флоренский, Волошин, Белый, – все создатели «постнищевской» (! – *Т. К.*) церкви, в конечном итоге сатанисты, все, кроме Бонецкой, *не поняли* и злонамеренны... Стоит ли оспаривать такое: Соловьев стремится к общению с *Шехиной*; Волошин *взыскует сатори*, этот *парень*, Волошин, *беспросветно глупый*, утверждает тождество Христа и Аполлона, и «не столь важно», – пишет Бонецкая, – «такой или несколько иной» был у него ход мысли: почему бы только Дионису из двух воскресенных братьев «дано обрести реальную – культовую жизнь на русской земле?» – надо же устроить и культ Аполлона! Так будто бы рассуждал Волошин, когда он хотел «подарить России Аполлона» [7, с. 54], который для него, – так от лица Волошина утверждает Бонецкая – был тождественен Христу! Разумеется, «проект» Волошина создать аполлоновский культ на Руси и идея тождества Аполлона с Христом – чистейшая выдумка Бонецкой, просто клевета, от первого до последнего слова. Как и сообщение о его «душевной болезни – меланхолической депрессии» [8, с. 420]. У Волошина, самого *радостного* человека в России! – таким видели его современники. И напоследок: все они, критикуемые как нищееанцы, третируемые с поразительной безответственностью – «от Мережковского до Свасьяна», все подпали «коллективной (! – *Т. К.*) загнипнотизированности» образом Заратустры, и (*Остана несло!* – *Т. К.*) это говорит «о возможности коллективной заворуженности обликом вождя» [7, с. 30].

Многие и многие мысли Иванова, начиная с последних лет Башни, свидетельствуют о его христианстве, пронизанном глубоким личным

чувством, выраженном как исповедание веры – в прямом смысле – Символа веры. Вот одна из многих цитат – Иванов о Пасхе в 1916 году. «Два лада русской души»: он говорит о двух типах сознания, эпическом и трагическом (за чем угадывается переосмысленное и введенное в меру аполлоническое и дионисийское), о трудностях понимания между ними, об «эпичности» православного русского быта, в его уставности, тишине, смирении, трезвении...

«Но вот наступает Великий Пост, наступает Страстная, и, наконец, слышится в необыкновенном (всякий раз!) гуле ночных колоколов пение (оно кажется вскриком!) пронзительно-радостных слов «Христосе воскресе из мертвых!»<...>

В эти таинственные и как бы чудом исторгаемые из повседневной ткущейся жизни дни православие властно вовлекает всех своих верных и маловерных, всех хотя бы концом уст прикасающихся к священным живым покровам его соборности, в новый круг уже не успокоенной душевной сосредоточенности, но поистине и в высочайшем смысле трагической пронзенности, за которой разражается светлая греза несравнимой ни с чем на земле радости – светлейшей из всех, какие знавала душа человеческая, только упившись досыта чистейшими своими слезами» [4, т. 3, с. 352-353].

И кто проникновеннее писал о русском переживании Пасхи, чем этот «язычник» и «сатанист»? Чтобы убедиться в ивановском христианстве, нужно просто открыть его предреволюционные статьи. Права ли Н. К. Бонецкая, когда упрекает Иванова, «башенного мистагога», в сектанстве? Есть нечто справедливое в ее замечаниях. Права ли О.Шор, давшая апологетически безупречный образ поэта-христианина и положившая начало лакировочному подходу? И мне снова хочется повторить эту формулу: *у меня нет вопроса к Н. К. Бонецкой*. Здесь отраженное безудержное чувство и суд. Но мне о многом хотелось бы спросить Ольгу Александровну Шор-Дешарт. Здесь любовь, обожание, безграничная преданность. И отнюдь не всепрятие в сфере идей. И верность Православию. Почему она выбрала этот подход, видела, вероятно, в нем академическую неизбежность для первого собрания сочинений Иванова... Не ошибка ли это... Ведь совсем иным было ее отношение – к Микеланджело, там тоже любовь, но подход вглубь, к самой духовной личности, – и этого она не позволила себе по отношению к Вяч. Иванову, а ведь она знала более всех о глубинных тайнах этого духа! И потеря невозвратима. Ибо *такая* душа, даже в проблемном, даже в срывах, но ведь и в вершинах – увиденная из глубины взглядом любви и правды есть – могла бы быть – великой ценностью.

Если стремиться к справедливости и честности в разговоре о Вяч. Иванове, то прежде всего стоит отметить факт – изменение: от истока (*жизни первой*) – к трагическим экспериментам Башни (жертвой которых стала не пережившая их Л. Д. Зиновьева-Аннибал) – к поволонному уже на исходе *второй жизни*, утверждению в христианстве – в *третьей*.

Собственно, «оркестры», «дифирамбические ноги» и «хороводы» охватывают пятилетие, кульминация дионисизма приходится на 1904–1907 гг., восторг и пыл быстро истощаются, и уже в 1907 г. слышны первые иронические ноты. Сначала – в статьях, именно в них дионисийство и христианизация античности исчезают в 10-ые годы. Но сколь же действенной, широко известной, расходящейся и искусительной была их проповедь и – сам проповедник, с его сознательным «испытанием» и экстенсивным захватом в свою «великолепную» орбиту многих и многих, с его губительными чарами, вполне по-ницшеански реализовывая жестко то, что лишь декларировалось Ницше, – без всякой ответственности за присвоенные души и без сострадания к слабейшим. Даже Волошин, этот мудрец, умевший видеть людей, совершает самую большую ошибку жизни – покоряется обаянию Иванова, впадает в тон восторженной дружбы, отдает ему единственное, что было у него в жизни сердца, – Маргариту Сабашникову, в детской своей наивности и хрупкости ничем не защищенную. В тот же трагический 1907 год Волошин все увидел – и замолчал. Молчание – единственно возможное для него, но безоговорочное неприятие, отраженное тлишь несколькими строками в письмах.

В ивановской лирике дионисийские мотивы исчерпываются позднее, – лишь в послереволюционные годы лирическая стихия «очищена и крещена», и это очевидно в эмигрантский период: «Был духу мил / Отказ суровый палинодий: / Прочь от языческих угодий / Он замысл творческий стремил...». Кажется, не вернется уже оставленное *распятие* Диониса, бывшее основой его *салонной схоластики* (по насмешливому слову Бунина), «эстетической подделкой» (как назвал дионисийские теории Иванова прот. Георгий Флоровский [11, с. 458]³). Но прозвучало ли в эмигрантский ивановский период прямое исповедальное и оценочное слово? Нет, поэтической исповеди в тоне, характерном для русской лирики, – самообличения, бесстрашной и прямой исповедальности («И с отвращением читая жизнь мою...»; «Я за то глубоко презираю себя...») нет в стихах Иванова: «Покаянья плод творю: / Просторечьем говорю», «Я же каюсь, гуторя...» – не странно ли это, уместен ли этот «гуторок»... – достаточно ли этого шутливого «К

неофтитам у порога...», чтобы разрешить молчаливо отстраненную тему? И даже – «Палинодии»: «Покинь, служитель, храм украшенный бесов...», и в ответ на этот зов – «...я бежал, и ем в предгорьях Фиваиды / Молчанья дикий мед и жесткие акриды». Католическая ли репутация оберегалась здесь? Почему так осторожно касается Иванов этого отказа от дионисийства? Чувство соразмерности здесь задето: равносильного – в период затвора – тому, что было на Башне, не прозвучало. Но все же поэт, не участвовавший в эмигрантских изданиях, стремился к тому, чтобы его отказ от прежнего стал известен его современникам в эмигрантском сообществе и в России советской, – вот говорящий об этом малый факт.

В 1928 г. Иванов получает предложение опубликовать свои стихи в «Красной нови», он сообщает Ольге Шпор в письме от 9 февраля 1928 г. [12] о полученной телеграмме: «Разрешите печатать Красной Нови ваши новые стихотворения. Поручению редакции Всеволод Иванов». И далее: «Меня подмывает ответить, что печатать их пока воздерживаюсь. Или же ответить: «Согласен с условием напечатать первым стихотворением ‘Палинодию’»». Знаменательное упоминание в письме! Это, впрочем, лишь неосуществленное желание: после обсуждения с О.Шпор дается отказ, и, каковы бы ни были его мотивы (недостойство журнала, крайне низкий уровень его публикаций, неподобающее соседство), среди них в переписке совсем не звучит: новое *должно* стать известным. Ничего подобного – ни в заботах О.Шпор (она подробно узнает, что представляет из себя «Красная Новь»), ни в мыслях Иванова. А ведь это изменение было важно для современников поэта, конечно, прежде всего, тех, кто в своей эмигрантской *второй жизни* чутко отзывался на признаки ее у других. Так, в статье И. Н. Голенищева-Кутузова «Отречение от Диониса» ивановский отказ от прежнего отмечается с чувством глубокой значимости, как отрядный симптом, ибо здесь для чувства русского человека в изгнании – должное, справедливое, духовно верное. Критик подчеркивает, говоря о периоде Башни, подлинность и глубинность переживания трагического дионисизма в стихах Иванова, важность этого переживания для творчества – «И тем удивительней было для знатоков и любителей поэзии Вячеслава Иванова его «отречение» от богов Древней Греции... «Отречение» это дошло до нас в списке <...>. Поэт дионисийских восторгов, ученый, проникший в тайны античных мистерий, написал покаянную песнь – Палинодию...» [13, с. 180]. Он приводит неопубликованное стихотворение Иванова, поразившее его. В «Римских сонетах» Голенищев-Кутузов видит усилившееся «торжественно-умиротворенное начало», отмечает

«вожделенную солнечную ясность, ибо исполнились сроки и отступили искушения», обретенную «умиротворенность и ясность духа», «исключающие всякое богоборчество» – новую вершину, независимо от «католического умонастроения». «Что же произошло? – вопрошает Голенищев-Кутузов. – Слава Риму, спасающему своей строгой строгостью от вакхического мятежа, от оргийной мистики Востока»; «...дионисийство заменено христианством, в ответ на античный ужас, на разымчивую игру подземных флейт в душе его прозвучало – «Ave Roma!»» И итог: «Западное христианство для поэта – катарсис, очищение от всякой скверны, возвращение из глубин вакхической ночи к сиянию полудня, к достолюбезной ясности, к вожделенной полноте»[13, с. 183-191].

Остается только сожалеть, что отречение это – и в столь слабой его форме бывшее отрадным для русских эмигрантских сердец – было слишком мало известным. И совсем не было доступно свидетельствующее о глубине перемен последнее произведение, православная эпопея, «Повесть о Светомире царевиче», – написанная в чистейшей православной тональности сказочная повесть... едва не сказалось у меня: православная повесть поэта-католика... Точнее: Иванова-католика. Поэтом-католиком он все же не стал.

В повести не просто выразились, но: *преобразились и очистились* – такова форма переосмыслений в *третьей жизни* – едва ли не все жизненные узлы Вяч. Иванова, и стоит присмотреться к изменениям в звучании важнейших ивановских тем. Из них лишь о тройственной ситуации – любви к потерянной возлюбленной и возврат ее в ее дочери сказано достаточно. По отношению к этому событию первого ряда в повести и в жизни ее автора произошло нечто существенное: ситуация ОЧИЩЕНА, просветлена через полное устранение нравственно проблематичного: герой не был женат сначала на матери, потом на дочери (во славу бессмертного Хлестакова). И дело, опять же, не в осуждении: ситуация безусловно драматична, а в излишнем, неуместном ивановском пафосе духовной оправданности произошедшего, который всецело поддерживает и Ольга Шор. Не лучше ли было бы драматическое оставить как есть, просто драматическим и слишком человеческим... и не требовать высшей духовной санкции. Теперь же, в последнем творении Иванова сам факт преобразования ситуации (Владарь женится на Отраде, дочери когда-то любимой умершей Гориславы, не ставшей его суженой. И сны его об умершей окрашены совсем иначе...) – говорит сокрыто о недолжности слишком жизненного – о неуместности реально бывших коллизий в идеальной форме творимого мифа.

То же – о Дионисе в восьмой книге, дописанной О. Шор-Дешарт, и потому переоценка дана ярче. Светомир во время странствий по миру европейской культуры поражается вере Александра Македонского в то, что в нем живет Дионис. «Убивая своих хулителей, он не сомневался, что справедливо и благочестиво карает неверных за поруганье Диониса» [4, т. 1, 444]. Так размышляя, Светомир вспоминает слова Хорса, одного из своих наставников, в ком воплотилась идея тайного знания: «Верили древние идолопоклонники в земное воплощение богов. В древности у греков был свой, хоть и *всякой мерзости и прелести исполненный, похотливый, бесподобный*, а все же страдающий, растерзываемый бог. Он умирал и возрождался...» [4, т. 1, с. 444]. Это вместо распятого Диониса – так изменяется оценка дионисийского сюжета – в духе святых отцов, для которых Дионис был одним из мерзейших греческих божеств. Сам же звездочет Симон Хорс изображен двойственно: и идущим гибельным путем, и преданно служащим Светомиру и спасаемым именно не-прельщением Светомира. Владарь на слова волхва о тайнах бытия отвечал: «Христопротивно слово твое... Паучьи тенета плетешь, звездочет, из лучей ризы Божьей» [4, т. 1, с. 317]. То же повторяется его сыном в ответ на слова Хорса о предназначенном Светомиру венце, в который собирается плененный в материи свет: «Кто венец сей на голову надеть подобится, воцарится яко бог». – «Соблазнительны слова твои. Выходит, будто Люцифер венценосец. Мне в такой венец игратья противно, и с Сатанюю я водиться не стану!» [4, т. 1, с. 406]. В итоге Симон Хорс осужден как ученик Симона-волхва, как еретик – так расставила все точки Ольга Дешарт, договаривая, согласно своему стремлению довести до кульминационной выраженности мысли Иванова. И здесь загадка, которая, вероятно, не может быть разрешена: текст повести не дает на то оснований. Что, кого имел в виду Вяч. Иванов, создавая этот сюжет? Не воспоминание ли сказалось здесь о не встрече с Рудольфом Штейнером и отходе от него? Не скрытая ли обида говорит здесь... и не обосновывает ли Иванов свой отказ от «тайного» знания и не возвещает ли свое всецелое возвращение в лоно Церкви. Лишь последнее – несомненно.

Ольга Шор-Дешарт как собеседник и как автор-завершитель последнего ивановского произведения – единственная, чьей бесконечной преданности было во многих годах открыто сокрытое. Их долгое, неспешное, каждодневное общение, эта редкая и лучшая роскошь, дарованная ей, – быть соучастником жизни человека, к духу которого всецело устремлен был ее дух... Ей ведомо было то, что мы, позднейшие, можем только разгадывать в творимом сознательно и публично произ-

ведении, называемом жизнью поэта, – мучительной и трудной для читателя, ибо отнюдь НЕ прекрасной в целом ряде граней. И читателю остается лишь многого ждать, с надеждой, от поздней поры, от двадцатилетнего! – римского послесловия к оставшейся в России жизни. О. Дешарт, дописавшая «Светомира»: мы ничего не знаем об ОПЫТЕ ее проникновения в единственную для нее жизнь и ПОЗНАНИЯ ее – этот опыт не выразился в писаниях Ольги Шор, остался ее личным ДЕЛОМ и, кажется, личным горем и тайными и явными восторгами. Ее письма изумительны своей полной самоотрешенностью. Отрешенность – одно из главных ее слов.

И изумительна его исходная небрежность, забывчивость, редкие ответы (с этого начиналась переписка) – одной из поклонниц, пусть и деятельно помогающей, даже спасающей в труднейших условиях эмигрантской необеспеченности. О.Шор знала по себе в первой полосе их общения некие черты его личности, его жесткость и сосредоточенность на себе. Вероятно, суд ее был бы горек, если бы она себе его позволила. И верность православию ее, иудейки, кажется редкостной и неподдельной. Мне порой думается, что она – покорная ученица и восторженная почитательница – как самостоятельный мыслитель не ниже своего учителя и кумира. И в итоге она завоевала его симпатию и уважение, получила-таки в дар уникальную возможность – долгую жизнь наблюдения и познания созвучной ей жизни. Ее не-приятие многого в очерке жизни Вяч. Иванова можно прочитать лишь в следующем: «в то время Вяч. Иванов полагал что...»; «тогда он думал, что...». Это жизнеописание – апология, сплошная и неустанная, с установкой на не-ложь и – умолчания (там, где труднее всего оправдывать), об этом предупреждает поставленный ею эпиграф (из Вяч. Иванова): «Солгать и в малом не хочу; / Мудрей иное умолчу». Она пишет для других и сторонних и не обещает говорить ВСЮ правду, но лишь: ничего кроме правды; она преподносит ЕГО – читателю с позиции своего приятия, в духовной оправданности всех его проявлений – как ХРИСТИАНИНА. Собственно, апологетическую историю его христианства она и прослеживает в своем более чем 200-страничном очерке – ценой умолчаний.

Этот очерк и главы «Повести о Светомире царевиче» стали итогом жизни Ольги Шор. В очерке – умолчания и оправдания, в повести – очищение и преображение. Вот лишь один пример. Одна из самых ярких и первых акцентируемых ею тем, исходная, истоки ивановского христианства, – горячо любимая мать поэта и его глубокая, религиозная связь с нею. Тема подтверждается в опубликованной следом за ее «Введением» – поэмой «Младенчество»: мать сына-поэта видит «духа

тьмы и духа Божья / В боренье трудном обо мне» – так Иванов описывает видение своей матери. Две «печати», от *двоих*, которые он «примлет» – финал поэмы, и – кажется: это пролог к дальнейшей жизни. Но ожидание не сбывается. *Трудных борений* (а ведь в них все дело) не будет в очерке ивановской жизни. Они были открыты Вяч. Ивановым Ольге Шор, он ясно это обозначил. – И когда я сожалею о не сказанном Ольгой Шор, я думаю лишь о *внутреннем* того *внешнего*, что САМ ОН обнаружил как открытое для всех, в явных фактах своей жизни, даже в посмертной связи с умершей возлюбленной, в этом темном эросе мистических совокуплений в лазурных пространствах – на то была его воля оставить это открытым. Что и описывается ныне как *научный факт*. И зачем мне: чтобы не-прекрасное было названо именно таковым? Что же касается *трудных борений двух духов*... Быть может, стоит согласиться: Ольга Шор права в умолчании: ведь в *таких* судьбах, подобных ивановской, с *такими* дарами, *борения* нештучны. Они – не для всех, и не надо туда. А в *эпilogе на небесах* – поможет ли в *этом внутреннем* – Гретхен? Здесь нужна Ольга Шор, с ее умением вместить и принять – всё.

Но – к теме матери, прозревшей роковую борьбу сил в сыне. О. Шор об истоке, совпавшем с затвором финала, о матери: «Она была подлинно, по-народному религиозна и свою любовь ко Христу передала сыну» [4, т. 1, с. 7]. Но далее в повествовании – об одном из странных узлов ивановской жизни: от матери скрывали развод его с первой женой... «Они с Дарьей Михайловной решили ничего не говорить старой, большой женщине о перемене в жизни ее сына» [4, т. 1, с. 26]. И в невысказанном развертывании сюжета – ее одинокая старость, смерть вдали от сына и его новой любви, матери неведомой или – неблизкой? неодобренной? – этого читатель не знает. Но вот О. Шор говорит о пути Вяч. Иванова к Церкви – и в этом контексте вспоминается телеграмма о смерти матери и... о переживании необходимого поминального обряда, ведется речь о том, что «умершая мать» привела его в Церковь, после «тягостных свиданий без внутренней встречи, когда ему противовольно (?! – Т. К.) приходилось ей лгать...». Ольга Шор проникновенно вживается в ситуацию посмертной встречи с покинутой при жизни матерью – без слова о вине! Или и впрямь поздние раскаяние и любовь искупают вину перед ушедшим и оставленным при жизни. Но здесь не раскаяние, а восстановленная посмертная связь... – только как о прибыльном в духовном смысле событии говорится здесь о смерти матери и о памяти, до чрезмерности патетично, словами «Повести»: он отроком бежит домой, боясь вдруг пришедшей мысли о смерти мате-

ри, и она, «долгожданная, неожиданная», стоит на пороге дома, вышедшая ему навстречу: «Господи, какая красивая!» [4, т. 1, с. 38]. Апология продолжается: в «Божьем доме» на чужбине он чувствовал ее живое присутствие... И в словах О. Шор о тихом свете лампы и о связи Церкви с образом матери стоит провал, ничем не заполненный – тягость встреч, ложь, одиночество и смерть покинутой больной старой женщины. Но – все на потребу обретаемому постоянно и неуклонно христианству!

Тема является преображенной в «Светомире»: Отрада по велению старца Парфения отпускает сына своего царевича Светомира в Белую Индию: «Отпустить я должна тебя, Светомире! На подвиг назначенный отдать тебя всем сердцем и разумением хочу; хочу, Пречистая, помоги моему нехотению» [4, т. 1, с. 378]. Так в части, написанной Ольгой Шор-Дешарт, отразилась эта ситуация: отпустившая сына Отрада умирает в монастыре до возвращения сына, ибо ей не дано далее следовать за ним, ее удел – молитва, таковым, вероятно, полагается подтекст в жизненной ситуации оставления сыном матери; разумеется, мать, описанную в «Младенчестве», живи она долее, невозможно было бы представить на Башне.

О. Шор размышляет о судьбах женщин, любивших Иванова: смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал; глубокая трагедия, повлиявшая на всю жизнь М. Сабашниковой; то же – о Евгении Герцык. Затем смерть Веры Шварсалон. Уже в Риме он узнает о самоубийстве Ал. Н. Чеботаревской. В связи с последним Ольга Шор: ...есть что-то роковое в приближении к Вам... Но это глубинно, о загадке судьбы. А в ее умалчивающем очерке для читателя звучит: «Ничьей души В.И. в жизни своей не загубил...» [4, т. 1, с. 179]. Таков вывод ее покрывающей любви. Да, но: сберег ли? И легко ли дается оправдание? Приведу лишь одно, горчайшее свидетельство о смерти Веры Шварсалон, «соединившей свою судьбу с судьбой пожилого, много прожившего мудреца, эгоистичного в своем интеллектуальном величии»: «Из этого не получилось счастья. Она зачала рядом с ним. Летом 1920 года или 1921-го она одиноко умирала от туберкулеза на даче под Москвой. Около нее были только семилетний ребенок, Лидия и работница Таня, которая оказалась самым близким, преданным человеком. Занятый своими делами Вяч. Иванов наезжал из Москвы редко, чем Вера очень огорчалась. Мама ездила к ней на дачу и говорила, что ей никогда не приходилось видеть более печальной и трогательной кончины» [14, с. 29]. И тем не менее автор этих сдержанно-трагических строк, дочь М. О. Гершензона, пишет об Иванове (вспоминая в годах, как он, ему за 50, – ей, совсем

юной, поцеловал руку!): «Он остался для меня наиболее полным воплощением той неповторимой интеллектуальной высоты, на которой находились люди папиного поколения, у него еще озаренной особым обаянием его внешне и внутренне изящной и гармонической личности»; «перед Вяч. Ивановым не могла до конца устоять ни одна женщина, будь то старуха или ребенок, любящая жена или влюбленная в своего жениха невеста» [14, с. 27].

И теперь об одном из первостепенных умолчаний... Я могу сделать предположение: едва ли не самая глубокая драма жизни Иванова – отказ Рудольфа Штейнера от встречи с ним. Этот сокрушительный факт не находит себе никакого явного выражения в писаниях Иванова, считавшегося и считавшего себя мистиком и провидцем. Минцлова готовила для него некое посвящение, оно не состоялось, и она исчезла как не выполнившая свою миссию посланница – эта история пересказана пишущими об Иванове неоднократно, в ней все темно и недоброкачественно. Как в радениях на Башне, с причащением... нелепо выговаривать такое: кровью... самого поэта. Этого достаточно, чтобы понять причины категорического отказа Рудольфа Штейнера. Это приговор. После этого Вяч. Иванов навсегда умолкает об антропософии – тема закрыта, сокрыта в глубине его души. А ведь до рокового поворота 1913 года, начиная с явления Минцловой на Башне, образ Рудольфа Штейнера глубоко занимал Иванова, сначала он возражает, спорит, отрицает, но к отмеченному году речь ведется об уважении, даже о любви к этому человеку, Иванов видит в нем *трагическое величие*, читает и перечитывает и высоко оценивает его драмы-мистерии. И даже приезжает в Базель, чтобы встретиться со Штейнером: ему необходимо признание, опять же – духовная санкция. Но Штейнера не застает, передает привет и получает, учтивостью Белого, ответный. Белый пишет ему о лекциях, подробно излагает сообщенное Штейнером о Гамлете и Фаусте и их прототипах (в ответ на просьбу Иванова спросить о Гамлете). Наконец, Иванов напрямую просит о встрече и о разрешении читать неопубликованные курсы Штейнера, Белый задерживает ответ, Иванов настаивает и обижается на промедление в том, что ему – *важно*. И здесь происходит неожиданное: А. Белый пишет ему в подробном письме, смягчая удар, о том, что Штейнер не одобряет чтение его лекций людьми, не являющимися членами антропософского общества и ему лично неизвестными, Белый объясняет, что это не к нему, Иванову, лично, о его готовности речи не идет, но что так не принято из-за возможных недоразумений... Но и мягчайший этот отказ был ударом. А. Тургенева комментирует: Вяч. «Иванов ждал, что его представят, но «мы

были изумлены решительным отказом доктора Штейнера... «Пусть господин Иванов и большой поэт», – сказал он, – к оккультизму у него нет ни малейшей способности; это было бы во вред и ему, и нам. Я бы не хотел встречаться с ним; попытайтесь отговорить его». – Итак, тот, кто считал себя за русского оккультиста *par excellence*, на самом деле не имел соответствующих способностей» [15, с. 39].

Ольга Шор почти ничего не говорит о Штейнере в своем очерке, лишь упоминает неоднократно с нейтральной отстраненностью. Сам Иванов использует и разворачивает штейнеровские темы – двух демонов, стража порога, но нигде, кажется, не ссылается, не цитирует: старая рана глубока. Молчание это лучше иного свидетельствует о затаённом в глубине души. Ведь значение антропософии Иванов понимал, так же как Белый и Волошин. Но задетое самолюбие... в итоге то, что могло бы стать творческим импульсом, осталось потерянной возможностью – из-за обращенности на себя, на свою учительную роль. Вот Иванов дает характеристику послевоенной духовной ситуации в Европе – в статье «Размышления об установках *современного духа*» 1933 года, многословной, и, увы, ее содержание легко изложить в нескольких тезисах, если опустить иллюстрации из греческой мифологии... Европе угрожает дехристианизация, разложение личности – в итоге предшествующего столетия, осуществившего убийство Бога руками человека, как результат «отцеубийственной культуры» [4, т. 3, с. 481]. Иванов касается ряда явлений, называя Шпенглера, Юнга, Хайдеггера, и единственно отрадным, хоть и малым, видит – культ жизни. И в этом контексте необходимо было бы, тема послевоенной *духовной* жизни напрямую требует – сказать не только о малом (в чем как раз мало или вовсе нет *духовного*), но и о великом, – но ни слова о Штейнере. В итоге Вяч. Иванов предлагает выход: оживление личности, христианство, божественная Любовь. И слова эти звучат общо и безжизненно. Ибо он закрыл для себя то, что импульсирует *современный дух*. В итоге недовершенность своего, несамобытность высказанного в немногих текстах богословских фрагментов.

Но не неизвестность. Круг людей вокруг Иванова широк, обаяние этой осенней поры крупной личности, глубокого ума, аристократически утонченной души – огромно. Прежде всего для близких свидетелей этой жизни. Вот о той же истории с неопубликованием стихов Иванова в «Красной нови». Вердикт вынесен Ольгой Шор: *не-воз-мож-но*, слишком низок уровень издания и имя Вяч. Иванова не должно его украшать. Но как отказать дипломатично... Иванов в письме от 21 февраля 1929 г. сообщает ей о посланной телеграмме: «*Публикация невоз-*

можно. Извините за отказ. Стихи предназначаю для посмертной книги. Благодарю. Иванов». И далее: «Вы будете критиковать этот ответ? Мотивация фантастическая? Что за предлог? – “берегу стихи для посмертной книги”... Почему “п о с м е р т н о й”? Для того, чтобы они не подумали, что я печатаю книгу у эмигрантов. И притом, чем юродивее, тем именно и дипломатичнее. Пусть скажут, что я, совсем по-гоголевски, рехнулся. Так и нужно» [12, с. 290]. Этот ответ вызывает изумленное восхищение Ольги Шор (письмо от 23 февраля 1928 г.): «О, Державный! “Bewunderung ist eine immer wiederkommende Verwunderung” – это очаровательное кантовское определение (подчеркнутое Гёте в его экземпляре “Критики силы Суждения”) вспомнилось мне при чтении Вашей телеграммы в “Кр<асную> Новь”. Действительно, ответ Ваш фантастичен до юродства, но и безумен до оскорбительности. Ничего тоньше, остроумнее, дипломатичнее и дерзостнее невозможно придумать. Уж, кажется, я могла бы привыкнуть к Вашим загадкам и догадкам, а все же всякое проявление Вашего духа в большом и в малом неизменно удивляет и поражает, как откровение. А чувствуете ли Вы, что ответ Ваш ужасно *русский*? Пойми, где тут святость, где смешок. Среди тысяч толкований, кот<орые> можно было бы дать Вашим словам, есть все же, о, Неуловимый, – и такое: “Прошу меня впредь оставить в покое и не тревожить до самой смерти”» [12, с. 292].

Действительно, многое сказанное Ивановым в поздний период несет на себе печать обаяния, уравнивешенной мудрости, просветленной ясности – и дипломатичности, прежней вкрадчивой внимательности к собеседнику, тонкой ироничности, и многое, многое можно добавить к портрету Иванова поздних лет. И все же! В итоге: неудача в духовной теме у Иванова, обреченность на повторы и христианизированные перделки своего прежнего. На не-обретение своего главного, большого философского стиля. Не стоит мыслителю проходить мимо самого существенного в своей эпохе – из того, что происходит в духовной области. Таково было главное желание юной еще Маргариты Сабашниковой: не пропустить самого важного в мое время. Иванов пропустил, знал, но остался в стороне (хуже может быть – только знание же, но неспособность понимания и самоуверенная «критика»). А ведь в нем, кажется, могло бы соединиться с христианством православным и католическим – христианство антропософии. Критиковал же он, исходя из своей мысли о вселенском христианстве, русских эмигрантов за то, что они, самой судьбой поставленные между мирами православным и католическим, призванные к соединению, упорствуют только в своем. Но... ограничившись католичеством, вне всецелого – то есть ВСЕГО

христианского опыта, и антропософского, он переписывал и улучшал свои дионисийские теории... и – верх мыслительного бессилия! – завершил-таки «Аниму» выдуманным когда-то и приукрашенным теперь явлением... *распятого Диониса* умирающему Ницше. Отсюда, из несбывшегося: при всей художественной своеобычности и красоте «Светомира царевича» – в поздней эмигрантской поре Иванова как мыслителя, которому даровано было долгое и спокойное цветение прекрасной старости, не свершилось тем не менее нечто первостепенное, не выговорилось новым взлетом творческих интуиций, – уделом его стала непродуктивность мысли в *третьей творческой жизни*.

Примечания

¹ «Быть может, наиболее любопытную параллель надо провести между орфически-дионисийскими воззрениями и христианскими. В последнее время различные ученые много говорили о связи христианства с этими культами и верованиями, доходя до полного отождествления той и другой религиозной стихии. Это нужно считать прямо близорукостью и наивностью». И далее: «В особенности много говорилось о предвосхищении христианства в религии Диониса. Это вопиющее недоразумение должно быть в корне пресечено всяким, кто захочет базироваться в истории религии на фактах, а не на собственной фантазии... Растерзание Диониса и распятие Христа только очень и очень отвлеченно могут быть сравниваемы в отношении некоторых отдаленно сходных черт» ([2, 73]).

² «Свое последнее произведение он называет «Ессе Номо». Что означает это заглавие? Это Антихрист, или новый Христос? То и другое вместе. Как Христос, он принесен в жертву. Христос – человек и бог; он победил искушения, которые представлялись ему. Ницше – человек и сверхчеловек: он знал все слабые желания, все низкие мысли и оттолкнул их. Никто до него не был так нежен и так суров, никакая реальность не испугала его. Он взял на себя не только грехи человечества, но все их страсти в самой сильной их степени. «Иисус на кресте, – пишет он, – это проклятие жизни; Дионис, растерзанный на куски, это обещание жизни, жизни неразрушимой, навсегда воскреснувшей».

³ Там же: «В духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения», – и речь идет о перетолковывании христианства в духе вакхизма, о строительстве нового мифа (никак не «новой церкви»), об эстетическом, а не религиозном).

Список литературы.

1. Кошемчук Т.А. О дионисийстве в критической эссеистике Вяч. Иванова эмигрантского периода (от «Ты еси», 1907 – к «Anima», 1935) / Т. А. Кошемчук // Классика и современность в литературной критике русского зарубежья 1920–1930-х годов. Часть 2. – М.: ИНИОН РАН, 2006. – С. 151-167.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993.
3. Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1986, Bd. 8, SS. 570–579.
4. Иванов В. Собрание сочинений / В.Иванов. – Т. 1. – Брюссель, 1971; Т. 3. – Брюссель, 1979.
5. Альтман М. С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. Сост., подгот. текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и коммент. К. Ю. Лаппо-Данилевского / М. С. Альтман – СПб.: ИНАПРЕСС, 1995.
6. Делез Ж. Ницше / Ж. Делез. – СПб.: Аксиома, Кольна, 2001.
7. Бонецкая Н. К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи) / Н. К. Бонецкая. – М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
8. Бонецкая Н. М. Царь-Девница: Феномер Евгении Герцык на фоне эпохи / Н. К. Бонецкая. – СПб.: ООО «Полиграф», 2012.
9. Кошемчук Т. А. Поэт – пророк и собеседник муз (О проблеме творчества в русской поэзии и православном миропонимании) // Христианство и русская литература. Сборник 5. – СПб.: Наука, 2006.
10. Аверинцев С. С. «Скворещниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами / С. С. Аверинцев. – СПб.: Алетейя, 2001.
11. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Вильнюс, 1991.
12. Переписка В. И. Иванова и О. А. Шор // Русско-итальянский архив Ш. Вяч. Иванов: новые материалы. – Салерно, 2001. – С.151 – 457.
13. Голенищев-Кутузов И. Н. Послереволюционное творчество Вячеслава Иванова // От Рильке до Волошина. Журналистика и литературная критика эмигрантских лет. – М.: Русский путь, 2005.
14. Гершензон-Чегодаева Н. М. Первые шаги жизненного пути (воспоминания дочери Михаила Гершензона) / Н. М. Гершензон-Чегодаева. – М.: Захаров, 2000.
15. Тургенева А. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума / А. Тургенева. – М.: Новалис, 2002.

*THE THIRD LIFE OF V. IVANOV:
THE STORY WITH OMISSIONS,
JUSTIFICATIONS AND ACCUSATIONS*

Koshemchuk Tatiana Aleksandrovna,

*Doctor of philological sciences, professor,
Head of Department of International Business linguistics,
Saint-Petersburg State Agrarian University,
(Russia, Saint-Petersburg),
e-mail: koshemchukt@mail.ru*

The article deals with the spiritual evolution of V.Ivanov beginning from the early period to the second of symbolism and dionisism and then to that of emigration and Christianity. This evolution is shown in polemics with the idea of the straight line of spiritual ascent, given by the first biographer O.Deshart, as the dramatic way, catastrophic at the second stage and without the highest point at the third. At the same time the situation in the research of Ivanov's work is analysed with its omissions (O.Deshart), with full justifications (the main line in the studies) and with the total negation (N.Bonetskaja). Criticizing these positions the article accentuates the problem points of the second period and the best results of the third. On the whole the late Ivanov's years are interpreted as not fruitful from the spiritual point of view.

Keywords: *V.Ivanov, spiritual path, symbolism, dionisism, Nietzscheanism, anthroposophy, Christianity.*

References

1. Koshemchuk T.A. On the Dionysian in the critical essays Vyach. Ivanova emigre period («Thou art», 1907 - to the «Anima», 1935) / T.A. Koshemchuk // Classic and modernity in the literary criticism of the Russian diaspora 1920-1930. Part 2. М.: INION, 2006. P. 151-167.
2. Losev A.F. Essays on Ancient Symbolism and Mythology / A.F.Losev. М.: Thought 1993.
3. Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1986, Bd. 8, SS. 570–579.
4. Ivanov V. Collected Works / Ivanov. T. 1 Brussels, 1971; T. 3 Brussels, 1979.
5. Altman M.S. Discussions with Vyacheslav Ivanov. / Comp., Prepare. texts V.A. Dymshitz and K. Yu. Lappo-Danilevsky. The article and the comments. K. Yu Lappo-Danilevsky / M.S. Altman. SPb.: Inapress, 1995.
6. Deleuze G. Nietzsche / Deleuze. SPb.: Axiom, Coln 2001.
7. Bonetskaya N.K. Spirit of the Silver Age (phenomenology of age) / N.K.Bonetskaya. - М; St. Petersburg Center for Humanitarian Initiatives, 2016.
8. Bonetskaya N.M. Tsar Maiden: Fenomer Eugenia Gertsyk on the background of the era / N.K.Bonetskaya. St. Petersburg.: LLC «Polygraph» 2012.

9. Koshemchuk T.A. poet - prophet and musical companion (On the problem of creativity in the Russian poetry and Orthodox worldview) // Christianity and Russian literature. Collection 5. SPb .: Science, 2006.

10. Averincev S.S. Skvoreshnits of free citizen ... «Vyacheslav Ivanov: the path between the worlds of the poet / S.S. Averincev. SPb .: Aletheia 2001.

11. G. Florovsky, prot. Ways of Russian Theology / G. Florovsky. Vilnius, 1991.

12. Correspondence V.I. Ivanov and O. Shor // Russian-Italian Archives III. Viacheslav. Ivanov: New materials. Salerno, 2001. P.151 - 457.

13. Golenishtchev-Kutuzov J.H. Post-revolutionary work of Vyacheslav Ivanov // From Rilke to Voloshin. Journalism and literary criticism emigre years. M .: Russian path, 2005.

14. Gershenzon-Chegodaeva N.M. First Steps course of life (memories of the daughter of Michael Gershenson) / N.M. Gershenzon-Chegodaeva. M .: Zakharov, 2000.

15. Turgenev A. Memories of Rudolf Steiner and the construction of the first Goetheanum / A. Turgenev. M .: Novalis 2002.

