



ВЛАДИМИР  
ЗЕЛИНСКИЙ

# СВЯЩЕННОЕ РЕМЕСЛО

ФИЛОСОФСКИЕ  
ПОРТРЕТЫ

Владимир Зелинский

**Священное ремесло.  
Философские портреты**

«Алетейя»

2017

УДК 821.161.1  
ББК 84(2Рос=Рус)6-44

**Зелинский В. К.**

Священное ремесло. Философские портреты / В. К. Зелинский —  
«Алетейя», 2017

ISBN 978-5-906910-67-7

«Священное ремесло» – книга, составленная из текстов, написанных на протяжении 45 лет. Они посвящены великим мыслителям и поэтам XX столетия, таким как Вячеслав Иванов, Михаил Гершензон, Александр Блок, Семен Франк, Николай Бердяев, Яков Голосовкер, Мартин Хайдеггер и др. Они были отмечены разными призваниями и дарами, но встретившись в пространстве книги, они по воле автора сроднились между собой. Их родство – в секрете дарения себя в мысли, явно или неявно живущей в притяжении Бога. Философские портреты – не сумма литературоведческих экскурсов, но поиск богословия культуры в лицах. В формате a4.pdf сохранен издательский макет книги.

УДК 821.161.1  
ББК 84(2Рос=Рус)6-44

ISBN 978-5-906910-67-7

© Зелинский В. К., 2017  
© Алетейя, 2017

# Содержание

Предисловие	6
Введение	9
I	9
II	12
III	16
I	17
«На пире Платона во время чумы»	17
Конец ознакомительного фрагмента.	33

# **Владимир Зелинский**

## **Священное ремесло.**

## **Философские портреты**

*Моей жене, с которой мы прожили эту книгу*

Вяч. Иванов  
Мих. Гершензон  
Пётр Чаадаев  
Александр Блок  
Лев Шестов  
Николай Бердяев  
Семён Франк  
Лев Толстой  
Оливье Клеман  
Лев Жилле  
Мартин Хайдеггер  
Г.Ф.В. Гегель  
Яков Голосовкер

С предисловием Павла Кузнецова

## Предисловие

### «Священное ремесло» и богословие культуры

У философии в России несчастная судьба. И хотя несчастных судеб у нас много, каждая из них, как известно, несчастна по-своему. Философы, которым по статусу положено быть «властителями дум», на самом деле никогда таковыми не были и не являются сегодня. Чаадаев, славянофилы, Соловьев, Бердяев, Шестов, Франк, Лосев, Бахтин, Мамардашвили – никто из них не обладал таким влиянием на сознание современников, как их западные коллеги: Кант, Гегель, Бергсон, Сартр, Фуко, Деррида или Хайдеггер. Бэкон и Декарт (нравятся они нам или нет) заложили интеллектуальные основы европейской цивилизации – о таком влиянии русским философам невозможно даже мечтать. При всей очевидной философичности русской души в стране, где каждый третий более или менее образованный человек сам себе мыслитель, именно к метафизике как таковой, как автономной сфере интеллектуальной деятельности, существует устойчивое недоверие и достаточно ироническое отношение. Разумеется, следует отличать философию как свободное искание истины, которая, подобно духу, дышит, где хочет и как хочет, и философию как профессию – именно ее, по большому счету, у нас мало кто воспринимает всерьез. Что это значит? Почему?... Дело не только в том, что официальная (академическая) философия в России при многих режимах пыталась (или была вынуждена) обслуживать интересы власти и стремится обслуживать их по сей день, по заказу сверху вырабатывая новую идеологию для «новой России»: философия, по преимуществу, используется в прагматических целях.

Частичное объяснение подобной ситуации можно найти у одного из персонажей книги *Священное ремесло. Философские портреты* Н. А. Бердяева: «Моралистический склад русской души порождает подозрительное отношение к мысли. Жизнь идей признается у нас роскошью, и в роскоши этой не видят существенного отношения к жизни. В России с самых противоположных точек зрения проповедуется аскетическое воздержание от идейного творчества, от жизни мысли, переходящей пределы утилитарно нужного для целей социальных, моральных или религиозных. Этот аскетизм в отношении мысли и к идейному творчеству одинаково утверждался у нас и с точки зрения религиозной, и с точки зрения материалистической».

Более того: «Русская нелюбовь к идеям и равнодушие к идеям нередко переходит к равнодушию к истине. Русский человек не очень ищет истины, он ищет правды, которую мыслит то религиозно, то морально, то социально, он ищет спасения». (*Об отношении русских к идеям*, 1917 г.)

Но почему сложилось именно так? В чем причины? К сожалению, Бердяев этого не объясняет. Попробуем развить его мысли. На мой взгляд, это связано со своеобразным преломлением в русской культуре апофатической богословской традиции, пришедшей из глубин византийского православия. Причем из зрелой культуры – в еще только зарождающуюся. Согласно апофатическому мышлению, Истина не постигается метафизическим знанием, не может быть сообщена путем текстов и книг; ее невозможно познать, можно только *быть* или *не быть* в ней. Истина невыразима, непостижима, непередаваема, она превосходит все возможные философские, формально-логические определения. Важна не истина, а бытие-в-истине. В конце концов, важно не то, что ты можешь помыслить и сказать, а – *кто ты есть*. Эта абсолютно антиметафизическая, в западном понимании, установка, вошедшая на бессознательном уровне в плоть и кровь русской культуры, означает, что процесс познания является способом жизни, а не способом мышления. Поэтому Кант совершенно напрасно иронизировал над египетскими монахами, называвшими «философией» свое монашеское житие. В этом смысле, истина – это не столько умозрение, сколько Путь, подчас мучительный и нескончаемый...



Д. Святополк-Мирский в *Истории русской литературы* писал, что одним из удивительных свойств Достоевского была его способность к «переживанию идей», превращение мертвых абстракций в живые пластические образы. Можно добавить, что это свойство не только автора *Братьев Карамазовых*, но и в большинстве своем значительной части русских мыслителей. Это характерно и для всех героев этой книги – от Вячеслава Иванова, Гершензона, Блока до Чаадаева, Бердяева, Шестова, Льва Толстого и Якова Голосовкера.

Это же переживание отвлеченных умозрений через личный духовный и жизненный опыт в полной мере свойственно и автору *Священного ремесла*.

Что же за книга перед нами? Это, прежде всего, авторский путь, начавшийся в конце 1950-х и продолжающийся более полувека. Каждый текст – веха на этом пути, начавшегося со случайных встреч с романтиком-марксистом Э. Ильенковым (его лаконичный и точный портрет дан во *Введении*), дружбой с выдающимся философом-фило-логом Яковым Голосовкером – а заканчивается он в книге воображаемыми встречами-беседами с замечательным православным мыслителем Оливье Клеманом в Париже. «Ибо истина – это не памятник культуры и тем более не почетный музей многих каменных изваяний, истина – путь, и завершает его тот, кто увенчивает умозрения других и объявляет, что цель достигнута». (*Между титаном и вепрем*).

И одновременно – это своеобразная опосредованная исповедь (недаром в предисловии говорится о бердяевском *Самопознании*). И, наконец, *Священное ремесло* – глубокая и яркая философская проза, где нет и следа «академического равнодушия» или «квазинаучной объективности», а широчайшая эрудиция вплетена в собственный экзистенциальный опыт. С другой стороны, в ней отсутствуют столь часто встречающиеся сегодня религиозный морализм и навязчивая назидательность.

В знаменитой *Переписке из двух углов* Вяч. Иванова и М. О. Гершензона лично мне всегда была ближе позиция последнего – историка и мыслителя, превратившегося из «культуртрегера» в «культуроборца». Ближе именно благодаря его искренней, выстраданной интонации. Еще бы!.. Катастрофа 1917-го, гражданская война, крушение России, гибель культуры... Среди дымящихся руин как можно продолжать верить в спасительную роль культуры и «всеблагое божество», о которых твердит «Вячеслав Великолепный». Но в действительности прав и его оппонент – *sub specie aeternitatis* – Иванов видит чуть дальше.

«Как Греция и Генуя прошли, / Так минет все – Европа и Россия, / Гражданских смут горячая стихия развеется, / Расставит новый век в житейских заводах иные mreжи...» (М. Волошин).

Иванов не забывает об этом и настойчиво напоминает своему другу – пока жив род человеческий и культура, и философия, и поиски Бога пребудут с ним.

Разумеется, в коротком предисловии невозможно охватить и малую часть всех идей, интуиций, точных характеристик, открывающихся читателю *Священного ремесла*, насыщенного сложной, подчас причудливой диалектикой авторской мысли. Живые философские портреты Вяч. Иванова, М. Гершензона, Блока, Бердяева, апофатическое молчание Льва Шестова или *Непостижимое* Семена Франка объединены с полемическим письмом к Чаадаеву, с пространным очерком о Хайдеггере, самом сложном философе XX века, в котором автору удается последовательно, хотя и не всегда бесспорно, проследить многие темноты и противоречия хайдеггеровской мысли; а также очерк с необыкновенно оригинальной трактовкой Гегеля и его русского «ученика» Ульянова-Ленина.

В этом тексте, в частности, мы читаем: «Бог не препятствует богоборчеству человека. Он позволяет ему осуществить все задуманное и Сам становится вольной жертвой его замыслов. Он дает себя распять. Себя человеческой свободе и тем самым – изнутри – покоряет ее».

Но особо я бы выделил очерк об «античнике-язычнике» Якове Голосовкере – друге-антиподе А. Ф. Лосева, – в котором трагедия одиночества, жизни и творчества до сих пор недооцененного мыслителя, «античного титана», волею судеб попавшего в унылую советскую реаль-

ность, представлена с необыкновенной пластичностью и глубиной. Это подлинный шедевр современной философско-мемуарной прозы.

И последнее. В русской религиозной мысли (да и жизни) на протяжении двух последних столетий мы наблюдаем навязчиво повторяющийся сюжет, который можно назвать драмой *отречения*, связанной с противоречием между православием и светской культурой. Очень кратко ее можно сформулировать так: между культурным творчеством и «умозрением» («поисками истины») и традиционным христианским «бытием-в-истине» (та самая «философия» византийского монашества, над которой иронизировал Кант) возникает жесткий конфликт, мучительная драма, заканчивающаяся иногда трагедией. Антиномия религиозной аскетики и многообразия светской культуры разрывает человеческое сознание, заставляя делать жесткий и подчас ложный выбор. Эта жажда абсолюта, надрывное желание русской души достигнуть невозможного общеизвестны: Гоголь, сжигающий *Мертвые души*, Лев Толстой, отрекающийся от творчества во имя моралистической проповеди, поэт Александр Добролюбов, «от мира сего» на десятилетия уходящий в странничество, и многие другие «мученики мысли» XX века. Отголоски этой драмы мы слышим во многих текстах *Священного ремесла* и одновременно ее преодоление, ибо тема книги – не *отречение* от культуры, а ее религиозное оправдание, своеобразное богословие культуры в лицах — попытка синтеза в традициях русской христианской мысли конца XIX – первой половины XX столетия.

«Я есмь Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14:6). Путь должен быть не разорван, а завершен, должен быть пройден до конца, и это завершение сложного и долгого метафизического пути мы и находим в книге священника Владимира Зелинского.

Подобные книги крайне редко появляются в современной России: читайте, внимайте и перечитывайте.

*Павел Кузнецов*  
*Санкт-Петербург*



## Введение

### Возвращение на родину

#### I

Книга – как дом, куда автор зовет гостей. И первым выходит к ним навстречу.

Собрав вместе эти разрозненные очерки, не могу не задаться вопросом, что связует их воедино? За каждым из этих текстов стоит встреча с давними моими спутниками, учителями, оппонентами, свидетелями того, что было прожито вместе или поодаль. Встреча – это открытие того начала, которое соединяет людей на глубине, соучастие в событии, в котором «невидимость первенствует» (Г. Сковорода). Невидимое – язык искусства, в том числе искусства мысли, которая выносит сокровенное на свет; благодаря слову, смыслу, образу, молитве, воображению, разбуженной памяти мы вступаем в общение друг с другом, приоткрывая то, что в нас живет непроявленным. Непроявленное, не уловленное разумом «граничит с Богом» (как Россия у Рильке), хотя граница, которая отделяет нас от Него, не всегда бывает различима. Она уходит как горизонт, и добираться до нее можно бесконечно долго. Эта книга посвящена мыслителям и поэтам, которые мыслили и жили в этой «пограничной ситуации», осознавали ее, создавали или уходили *в страну далече*. Речь не идет о «религиозной философии» в привычном ее понимании и не о сумме литературоведческих экскурсов, но еще об одной попытке задуматься над тем, что лежит в истоке мысли и движет словом, пробуждает волю к его воплощению или «вочеловечению» (А. Блок) в художественных творениях или идеях.

Не касаясь множества определений того, что составляет суть творчества, в том числе философского, останавливаюсь на самом емком, ахматовском: «наше священное ремесло»<sup>1</sup>. «Священство» такого ремесла означает и «отправление культа», в глубине своей обращенного к *неведомому богу*. Всякий человек изначально носит его в себе, ищет его и на пути к неведомому строит культуру из «леса символов» (Бодлер), которыми это неведомое окружает. «Священное ремесло» может помочь служителю культа, которое называется искусством, приблизиться к месту обитания Живого, но скрытого Бога, хотя легко может и подменить его – что часто и происходит – поставив на место неведомого ведомое свое «я» во всех его масках и превращениях.

Книга начинается с исповедального спора о смысле культуры, и этот мотив пронизывает ее с начала и до конца. В споре о тайне, которая скрывается за нашими словами о Боге, зарождается то, что можно назвать «богословием творчества» – не в качестве законченного трактата, расставляющего все по своим местам, но в судьбе мысли каждого из участников этой книги. Здесь собраны очерки, написанные на протяжении многих лет, о людях, очень различных по своему складу, с очень непохожими призваниями и свершениями. Но, встретившись в одном пространстве, они, по воле автора, сроднились между собой. Их родство – в секрете дарения себя в мысли, которая образует сложнейшее переплетение душевных, духовных, словесных волокон, связующих нас с последней реальностью. Эта реальность – прародина каждого из нас, умозрительного, убедительного определения которой никто из философов еще не нашел. Она лежит за пределами нашей мысли, мы наделяем ее именами, несущими какой-то осколок ошеломляющей истины, как «с-нами-Бог» Семена Франка или мучительный отказ от «бога-

---

<sup>1</sup> «Наше священное ремесло существует тысячу лет».

с-нами» у Льва Шестова, но часто искусственными и своевольными, как «дух музыки» Блока или Абсолютный Дух у Гегеля в его земном, искаженном превращении или истина бытия у Хайдеггера. В этих именах или ключевых терминах ощущается напряженность мысли, которая иногда не в силах прорваться через собственную недоговоренность. Мыслители, о которых пойдет речь в этой книге, каждый по-своему, приближались к Неопалимой Купине, узнавая или не узнавая ее, но всегда оставаясь в ее притяжении. Ее зов, голос, логос живет и движется, пробивая путь или сопротивляясь, внутри всякого укорененного религиозного, философского, поэтического мышления. Творчество само по себе нередко служит одним из видов – пусть дальним, косвенным, отраженным – нашей связи с Богом, но эта связь, о чем нельзя забывать, прокладывается в здешнем, падшем мире. Падшестя эту не надо искать на стороне, она в самом нашем «я», вечном сыне противления. Бог зовет нас и оставляет нам свободу действовать, творить, воспроизводить себя самих по собственному усмотрению. «Здесь дьявол с Богом борется...», и сопротивление их всегда происходит внутри нашей свободы.

В этой работе мы встретим немало явных и скрытых мучеников мысли: это Гершензон, Шестов, Бердяев, Блок, Толстой. По-своему и Чаадаев с его скорбным вызовом России. По-особому Франк с его прикованностью к Непостижимому. Совсем по-особому Голосовкер, чья радость «честно мыслить» была затоптана – физически, копытами – проехавшему по нему времени. Но и в тех, кого мучениками не назовешь, как столь разные между собой Вяч. Иванов, Гегель, Хайдеггер, Оливье Клеман, о. Лев Жилле, чувствуется огромное напряжение «великой и последней борьбы» (Шестов). Она происходит внутри *сокровенного человека* (1Пт 3:4), который ищет и создает образы прародин, еще сохранившейся в его интуиции или памяти. «Живая сокровищница даров» у Вяч. Иванова и «Непостижимое» у Франка, «Непотаенное» у Хайдеггера и бердяевская бездна безосновной свободы, как и неслышная песня староверов о Христе, из темных глубин рождающаяся «музыка» Блока и ожившая мифология греков у Голосовкера, нравственный закон у Толстого (русское издание категорического императива) и воды гершензоновской Леты, смывающей все, чем мы наполнили музеи, рукописи и самих себя. Повсюду здесь идет борьба за Бога, *обитающего во мгле* (ЗЦар 8:12), во мгле внутри нас, борьба, которая часто оборачивается восстанием против Него.

Чем подлинней мысль, слово, образ, тем ближе они подходят к тому, что пребывает по ту сторону человечески выразимого. Поиск невыразимого в самом Откровении владел мыслью Гершензона, Франка, Шестова; неслучайно все они вышли из впитавшейся в них иудейской традиции, где имя Божие не произносится напрасно и окружено молчанием, приблизиться к нему можно только *сняв обувь*, как Моисей на горе Хорив (Исх 3:5), т. е. отрешившись от наших представлений о Боге. Эти мыслители внесли в русскую культуру ту иконоборческую струю, которая может служить не разрушению, но очищению и обновлению иконы Имени, запечатлевающего священное присутствие. Разве *Непостижимое*, слово, коим Франк называл то, что бесконечно нас превосходит, но и в нас заложено, не означает принципиального отказа от всего того осознанного и понятного, что связывает нас с Богом? Непостижимое и София – вечный спор между Иерусалимом и Афинами разве не длится и по сей день в пространстве русской и не только русской христианской мысли? Но такому спору лучше дать «высказать себя», чем воздвигать на нем еще одну теорию. «Герои» этой книги, собравшись вместе, по-своему передают драму культуры, как и секрет «поэтического жительствоваания человека», по словам Гёльдерлина и Хайдеггера. Это жительство – всегда перед Богом, в присутствии Его, даже когда оно настроено противлением.

«Поэтически» – значит в поиске того образа, который возникает не только из выразительных вещественных средств, но и из смысла слов, из кружения мысли, из драмы творче-

ства, пребывающего на границе, в споре противоборствующих сил. Но при этом сами противоборцы, как писал Георгий Федотов, «уязвлены Крестом».

Тема каждого из этих очерков, посвященных не столько провозглашенным идеям и мирозерцаниям, сколько людям с их коллизиями, поисками и откровениями – борьба за Бога, близкого или остающегося недоступным. Явно или скрыто эта борьба всегда происходит в творчестве, и прежде всего в той ее области, которая называется мышлением. Благословение и проклятье бродят в самом нашем знании и оспаривают друг друга. Знание, постоянно растущее и умножающееся, несет в себе эту двойственность, оно предлагает небывалые дары и еще не до конца осознанные, но уже исполняющиеся угрозы. Мир гуманизируется, это предчувствовал Блок; становясь все более бесчеловечным, он делается все более субъектным, как утверждал Бердяев; освоенным и пронизанным мыслью (*ens cogitatum*), как предрекал Хайдеггер, закрытым в человеке. Эта закрытость выступает в интимной сфере искусства, но и в глобальности государства, не знающего ничего, кроме самого себя, о чем, не предвидя последствий, философствовал Гегель. В нем абстрактное мышление, достигнув высочайшего своего уровня и завожив себя, совершило самое крутое падение, отождествив Дух с чистой самопорождающей мыслью, которая вознамерилась стать владелицей ею покоренной Вселенной...

## II

Полет как бы вольной, кажущейся чистой мысли когда-то манил и меня. Но в то время, когда я собирался попробовать расправить свои еще не оперившиеся крылья, мысль, дозволенная к употреблению, менее всего могла звать в полет. То, что называлось тогда мышлением – не на подпольном, придавленном, а на разрешенном, институциональном уровне – было крепко стоявшим на земле министерством-мировоззрением, по типу министерств легкой промышленности или обороны. Философия служила зеркалом, в которое государство, подтягиваясь, часто смотрелось, чтобы увидеть себя разумным, красивым, легитимным, отражающим его научную и справедливую историческую необходимость.

Меньше всего я намеревался рассказывать о себе в этой книге, посвященной великим другим, но так получилось, что эта дюжина очерков соединилась с пройденным мною путем, каким-то своим потоком влилась в опыт моей жизни, а затем, позднее, и отчасти разбудила во мне призвание ко священству. Без малой частицы живого прошлого эта работа была бы, наверное, неполна, точнее, недоговорена.

Самый пространный из представленных здесь текстов относит мою память к весне 1971 года, когда, сидя в библиотеке Института философии в Москве, на Волхонке, я занимался Мартином Хайдеггером, потев мозгом, поглощал его сочинения, намереваясь писать о нем кандидатскую диссертацию. Рядом, под открытым небом мирно шумел бассейн «Москва», и никакое воображение в ту пору не могло предугадать, как уже терявшееся в прошлом предание о когда-то стоявшем на его месте храме Христа Спасителя вскоре станет такой зримой, массивной, торжествующей былью. Диссертация, институт, бассейн, как и книги, которые пробирались к нам из другой половины реальности – все эти привычные декорации советского мира были составными, пусть и не похожими друг на друга частями неподвижного универсума, в котором жизнь устраивалась по неукоснительным, некогда установленным правилам. Правила, известные с пеленок, требовали ритуальных поклонов расставленным на каждом шагу изваяниям. От одной только мысли об этих обрядах, пусть они и не требовали горящих глаз, но лишь ритмично сгибающейся спины, мной овладевала тоска и накатывало ощущение тошноты. Однако тропа, на которую я, было, вступил, требовала поправки брезгливых чувств; в конце концов только она и могла вести юного любителя любомудрия по затоптанным ступенькам не слишком высокой, но четко отмеренной ученой карьеры. Хорошо видимая вершина ее, украшенная пусть небольшим, но академическим рангом и скромным званием, была целью каждого начинающего образованца. Добравшись до нее, обитатель сего Олимпа оставался там до тех пор, пока гроб с его телом не украшали красно-черным полотнищем и не провожали достойной гражданской панихидой в каком-нибудь актовом зале Академии Наук. Широкая дорога туда, которую должен был осилить идущий, вела к унылой зацементированной площадке, напоминавшей тесный прогулочный дворик, разросшийся до границ сверхдержавы. Философия двора состояла из готовых, сухих словесных полуфабрикатов, которые можно было разжевать, разве где-то чуть размягчая их живыми каплями собственной личности. Саму же личность, явно туда не вписавшуюся, следовало держать от державы поодаль, лучше взаперти, доверяя ее лишь столу или безнадежным беседам с надежными друзьями. Путь был заранее определен и размечен; он пролегал через положенные клятвы, цитаты, уверения и жесты лояльности, даже не слишком обременительные в то время, но без которых никак нельзя было обойтись. Но память мою уже дразнили слова Мандельштама о литературе (к философии куда более применимые) дозволенной и недозволенной. Первая – мразь, вторая – ворованный воздух. В этом определении нет милосердия ко всем большим и малым мыслителям в казенных шинелях

Акакия Акакиевича, но уже первый глоток ворованного воздуха – а он тогда уже стал просачиваться отовсюду – вскружил мне голову, опьянив раз и навсегда. Стало трудно дышать иным.

Случилось так, что три самых крупных, настоящих – совсем не в переносном, отнюдь не ироническом смысле – философа той эпохи, сами того не ведая, отвратили меня от пути, на который я уже собирался вступить.

Первым был Эвальд Васильевич Ильенков, мой сосед по подъезду в Камергерском переулке (в ту пору Проезде МХАТа) в доме номер 2, напротив Центрального телеграфа. Мальчиком я нередко оказывался с ним в одном лифте. Он поднимался на третий этаж, я на четвертый. Даже краткое соседство с ним было по-особому интригующим и давящим. Ильенков не был для меня просто одним из жильцов нашего подъезда, он почему-то вызывал симпатию и... неясное сострадание. Словно непонятная, не нашедшая разрешения драма, которая разыгрывалась в нем, заполняла на несколько секунд крошечное пространство лифта. От него часто пахло крепким алкоголем и непонятной бедой, гложущей его изнутри. Для подростка 10 или 12 лет это была ощутимая эманация той отвлеченной мыслительной науки, название которой было не вполне понятно, но внушало почтение, пугая при этом и отталкивая. Насколько я понимаю, сосед-философ был паладином настоящего, верного первоизданной чистоте марксизма в системе, где марксизм давно работал лишь в качестве идеологического катка, у руля которого была посажена мумия Маркса. Все играли роль, предписанную заложенным в тот каток механизмом, и партия, и ее генеральный секретарь, и начальник лагеря, и директор института, все, кроме разве марксиста-смыслоискателя, всерьез вознамерившегося мумию оживить. Разумеется, ему было суждено рано или поздно попасть под каток и быть им раздавленным. Его незаурядность, незащитность, ум, светившийся за очками под взлохмаченной шевелюрой, – все это плотно сосредоточенное в одной личности, часто одетой в выдавшую виды шинель без знаков отличия, доносилось из его молчания, которое даже в мгновенном соседстве с ним становилось почему-то напряженным. Только редко-редко, когда губы его бормотали какую-нибудь песенку, а ноги шли не совсем твердо, он, вопреки обычной своей угрюмости, мог сказать что-то приветственно шутливое. Но за первые двадцать лет моей жизни мы не обменялись и полусотней слов. В нем угадывалось что-то надломленное, обреченное, но «полная гибель всерьез» настигла его лишь четверть века спустя, когда я уже давно не был его соседом. От тех запавших в память путешествий в лифте у меня остался осадок трагического предзнаменования, которое, если выразить его по-евангельски, прочитывалось мной, еще не знавшим этих слов, приблизительно так:

*На путь язычников не ходите и в город самарянский не входите (Мф 10:5).*

Но именно туда я в ту пору и собрался, преодолевая отвращение и тяжесть от нависавшей кругом духоты. В учреждении, служившем мировоззрением, не было, казалось, ни единой форточки, открывавшейся на вольную улицу. И вторым человеком, кто на свой лад предупредил меня об этом, был не кто иной, как Алексей Федорович Лосев, таинственный и великий. Он, впрочем, и философом в те времена не считался, но лишь античником-источниковедом. Я никогда его не видел, но уже тогда и потом много о нем слышал. В ту пору у меня в шкафу хранилась его *Античная мифология* издания 1954 года, но первым произведением Лосева, которое я прочел, было обширное послесловие к книге Артура Хюбшера *Мыслители нашего времени*, вышедшей в 1962 году. *Мыслители* были чисто эссеистическим, ни на какой академизм не притязующим, но живо, свободно, интригующе написанным путеводителем по западной философии XX века, изданным под грифом *Для научных библиотек*. Гриф означал, что таковое издание предназначалось не для любого читателя, который мог бы при случае купить его в книжном магазине, но предлагалось по закрытой рассылке сугубо своим, идеологическим

работникам, к коим относились и члены Союза писателей. Им по должности полагалось быть как-то наслышанными о том, что происходит «по ту сторону баррикад». Книга Хюбшера была как перелетная птица, случайно залетевшая из иного мира и присевшая у моего окна. Ее пение покорило не мощью голоса, на которую она и не претендовала, но разнообразием замыслов, богатством проектов, цветением «ста цветов» (в книге их было шестьдесят два, но могло быть и много больше), каждый со своим личностным выбором, обильной библиографией, построением и оттенком, изысканным рисунком мыслительных конструкций.

В Послесловии, названном *Гибель буржуазной культуры и ее философии* (допускаю, что дежурный заголовок был дан редакцией, хотя содержание лосевского текста ни в какое противоречие с заголовком не вступало), Алексей Федорович осудил всех скопом и каждого в отдельности. Причем, с большой эрудицией и даже отчасти по делу. Меня смущали тогда не столько деревянные подпорки из ссылок на Ленина и не ворчливая нотация Хюбшеру, что тот не учел растущей роли марксизма-ленинизма, – это был набор обкатанных словесных колес, без которых, понятно, ни по какой советской дороге было ни проехать, – меня оттолкнуло то раздраженное неприятие, официальное лишь по виду, но – по интуитивной догадке – вполне даже личное по сути, которое вызывало у Алексея Федоровича все это буйно разросшееся многоцветье. Разноголосие, к которому, живи он в другой стране, он вполне мог бы добавить и собственный самобытный голос, казалось ему вульгарным базаром.

Мне было 20 лет, и свобода мысли, чье существование лишь недавно открылось мне, представлялась некой недоступной, но столь желанной в грезах принцессой. Свобода казалась тогда той самой, вдруг обнаруженной жемчужиной, за которую можно было отдать все намечаемое мной устроение в жизни. Родившись, выросши, повзрослев в обществе, где задолго до твоего рождения все существенное было уже выбрано, продумано, запланировано, произнесено, зарифмовано, пропето, выбито в граните, где брак с государственной верой заранее заключался до твоего рождения, я почти физически тяготился этой предрешенностью, исключавшей с самого начала мое, прораставшее сквозь асфальт «я», глухо ропщущее как паскалевский тростник. Для Лосева, так мне казалось, это столь открыто, естественно провозглашенное право на любую вольную речь, на выбранный по своему смотрению стиль, образ, проект, вызов мышления, представало лишь выставкой вывертов и масок индивидуализма, давно себя исчерпавшего. «Экзистенциалистская философия, – учил он советского читателя, который ни вкуса, ни запаха ее не ведал, – как и большинство истеричек, очень любит свою истерию». Ругать то, что нельзя было не то, что хвалить, но о чем не полагалось даже говорить беспристрастно, выглядело не просто социальным заказом, но скорее педантским осуждением всей этой нахальной западной какофонии. Как и ни с того, ни с сего притянутый к тексту пассаж о Г. Г. Шпете, который «в двадцатые годы развивал у нас гус-серлианство в самой истерической и в самой деспотической форме». Мог ли, вправе ли лагерник, выживший и отпущенный, так писать о коллеге расстрелянном, сводя на «большой зоне», выражаясь по-лагерному, когда-то несведенные философские счета? Именно это слияние частной мысли с генеральной линией, в которую столь органично (казалось) вписался самый оригинальный, еще старый школы философ той поры, почему-то болезненно поразило меня тогда, резко отпечатавшись в моей памяти.

А сам-то что? Думаешь жизнь прожить, никуда не вписываясь? – с пристрастием допрашивала меня старуха совесть. Нет, начав протискиваться вперед, пусть и зубами скрепя про себя, я уже вовсю учился подпевать общему хору. Первую свою статью, она была о Камю, завершил авансом цитатой из Ленина, хотя никто еще от меня ее и не требовал. Я входил в предписанную роль по собственной воле, но во мне занозой сидел какой-то незаглушаемый стыд, с которым я так и не научился договариваться. И, когда можно было, старался как-то выпрямиться и сохранить прямую осанку внутри низенького идеологического коридора. Ведь

только по нему и можно было добраться в храм дозволенной, притязавшей быть напечатанной мысли. А тот храм, несмотря на всю серость свою, был моим тогдашним соблазном и миражем. Прошло лет восемь, я кончил филфак, но филология особенно не заинтересовала меня, и я начал заниматься философией как бы уже «в системе», в перспективе интересной настоящей на мысли работе, но также – чего уж скрывать? – и научных званий и не совсем нищенских должностей. Для защиты диссертации нужны были публикации, и я, среди прочего, написал рецензию на английскую книгу немецкого философа Фрица-Иоахима фон Ринтелена (он упоминался и в *Мыслителях* Хюбшера) об истории западной философии XX века, которая редакцией официально престижных *Вопросов философии* была одобрена. Но перед самым подписанием номера в печать заместитель главного редактора журнала, а им в то время был д.ф.н. Мераб Мамардашвили, потребовал выбросить рецензию из номера как «объективку». «Объективка» – это было меткое, правильное слово. Оно поражало автора, воображавшего, что он может найти себе нейтральное место где-то в своем пространстве «над схваткой». Оно настигало его в тот момент, когда он якобы незамеченным, ползком, собирался пробраться на охраняемую «их» территорию, минуя незыблемых истуканов, у подножия которых нужно было для вида возжечь пучок благовонных трав. Статья-объективка не источала притворно змеиного яда в адрес буржуазной идеологии, не простирала эсхатологических словес к золотым берегам будущего; а то и другое непременно должно было присутствовать во всяком тексте, прошедшем цензуру и напечатанном в государственной типографии пленными русскими буквами.

Две роли, функции или маски – одна аспиранта проектируемой карьеры, другая – стоявшего на определенной ступеньке должностного лица, отвечающего за партийную журнальную линию, случайно столкнулись, глухо стукнулись и разошлись. Позднее, уже в перестроечные годы мне довелось однажды встретиться с Мамардашвили, поговорить о русской религиозной философии и легко найти с ним общий язык. Но речь – об осени 1970 года. Через несколько месяцев, летом 1971 (все никак не могу подобрать нужных слов для описания того, что тогда произошло со мной вопреки моим планам и ожиданиям), словно оказавшись на берегу моря, я был настигнут какой-то теплой волной, поднявшейся из глубин, и она накрыла меня и забрала к себе. И не отпускала более. Я вошел в совершенно иной, непривычный мир, легко освоил его словарь, принял крещение в благословенном, оставшемся навсегда родным храме, укрывшемся в переулках рядом с моим институтом. Искушение академической карьерой оставило меня само собой. Больше я никогда ничего не писал, что могло бы пройти по госстандартам. Но теперь, когда мой взгляд задерживается на книгах Лосева и Мамардашвили, собравшихся на моих книжных полках, я испытываю к ним нечто подобное благодарности. За вовремя сделанную прививку и преподанную науку. Мне никогда не приходило в голову осуждать их, говорю лишь о том, что однажды было пережито и осталось со мной. В ту пору я еще не знал, что это были мыслители громадного масштаба, и не думал о том, как они мучились от своего тягла.

Так, недолго потолкавшись на пороге сего языческого святилища, я покинул его навсегда. Рассказываю о том безо всякой апологии бунта, диссидентства или собственной неуместной гордыни. Таков был воздух конца 60-х начала 70-х годов, в эпоху уже заявившего о себе инкомыслия, первого робкого возвращения в Церковь, когда только-только завязывалась и эта книга. Как и более ста лет тому назад, в начале минувшего века, история, как вулкан, дремала, посапывая за бассейном «Москва», досматривая последние сладкие сны, и никто из прозорливцев еще не предполагал, что она вот-вот проснется.



### III

*Я кончил книгу и поставил точку,  
И рукопись перечитать не смог.  
Моя судьба сгорела между строк,  
Пока душа меняла оболочку.*

*Арсений Тарковский*

Книга эта неожиданно для меня по мере возникновения приобретала внутреннюю форму философской автобиографии. Когда-то я собирался написать опыт богословия культуры, но в одно утро утратил все черновики и рукописи вместе с мешками книг в результате обыска, посетившего меня в начале 1985 года. Я полагал их безопасными, не зная, что когда не находят того, что ищут, забирается подряд все, написанное рукой или напечатанное на машинке. С тех пор я не возвращался к этому намерению, попытавшись на свой лад передать интуицию такого богословия, если это слово уместно здесь, через драматический опыт мысли, пережитый другими. Лучше всего познаешь себя и свой замысел, заглядывая в чужую близкую душу, осваиваясь в ней и перевоплощаясь. Нужно обладать харизмой бердяевской раскованности и мощи, чтобы решиться на *Самопознание*. Тот, кто на такое обладание не притязает, обращается к «вечным спутникам», ибо по их следам мы прокладываем и путь к себе. Мы осознаем их причастность тайне Божией, открывая ее прежде всего в лике Христовом, но также – пусть отдаленно – в собственном существовании.

Все эти подступы к тайне-родине, узнаваемой *сквозь тусклое стекло* (1Кор 13:12), были мной на свой лад пережиты. В опыте, сложившемся в них, созревал тот выбор, который ведет меня по жизни и сегодня. Оглядываясь на них, сознаю, что и мое священство, призвавшее меня в поздние годы, отчасти подспудно связано как с этими, так и с другими, не упомянутыми здесь встречами. Так же, как и с обретением корней в русской и европейской, а затем и в святоотеческой мысли. Цель каждого из этих очерков, достигнута она или нет, в том, чтобы по возможности приблизиться к образу Бога Живого, который явлен или скрыт, иногда искажен, но экзистенциально подлинен в судьбах и образах художников мысли или слова, вышедших из разных традиций. Это не произведение «служителя культа» в строго церковном смысле, но несколько попыток «странствований по душам», языком которых рассказывал о себе Шестов. «Странствований», решусь сказать, вослед Христу, странствующему повсюду, во всех культурах, религиях, душах. Там, где Его искал и находил Монах Восточной Церкви (о. Лев Жилле, который стал мне как «брат родной по музе, по судьбам»). Они, по сути, никогда и не прерывались. Я больше вглядывался в лица этих мыслителей, чем в их тексты, в поиске тех следов, которые Бог оставил в каждом из нас.

*Осень 2016*

## I

### **«На пире Платона во время чумы» (Вяч. Иванов, М. Гершензон. Переписка из двух углов)**

Нет, пастернаковская строка – не провоцирующая аналогия, а дружеский спор двух писателей – пока не платоновское пиршество. Да и время их беседы, еще не чума и не конец света. Участников ее рано принимать за пушкинских лихачей: завтра сгинем, ныне же погуляем вдовсталь на трапезах духа. Да если бы и были у них основания для такого веселья, разве знали о том пирующие по своим углам сотрапезники? Застолье их выглядит странным, кто-то пришел на него лишь по долгу соседства. Один из друзей приглашает другого к столу, тяжелому от снеди, а тот отводит его руку в сторону и утверждает свое: чистой воды мне дайте. И если бы сам он уподобил разговор их пиршеству, то, не считаясь с любезным тоном, заговорил бы о своей тошноте. И о вежливости позабыв, воскликнул: и питья ароматные ваши отравлены. Впрочем, слова эти едва ли не произнесены в полный голос, почти в лицо устроителю трапезы, но произнесены спокойно, нерезко, неоскорбительно. Однако именно этот страстный, монотонный протест настраивает и всю эту тоненькую книгу, что поистине «томов премногих тяжелей».

То, что вызывает благоговение одного, представляется безысходным пленом другому. Там, где европейское человечество веками училось находить свои жизненные ориентиры, он «заблудился в сумрачном лесу». И чуть ли не кошмаром видятся ему платоновские облака идей, оледеневшие водопады непреложных, давящих, незбылемых истин. С таким восприятием, понятно, не хочет согласиться само взрастившее их культурное наследие, отрядившее на таковое прение одного из самых чрезвычайных и полномочных своих послов. Да и тот ниспровергатель основ тоже не похож на варвара; для оспаривания культурного своего наследия европейское человечество нашло весьма искушенного оппонента.

## I

Никто эту *Переписку* не задумывал, она возникла случайно. Ольга Дешарт (Шор), биограф Вячеслава Иванова рассказывает:

«Друзья В.И. выхлопотали для него разрешение провести два месяца в одной из московских здравниц “для работников науки и литературы”. В те годы “буржуазные” особняки были обращены в санатории, где находили приют и отдых замученные и переутомленные люди умственного труда. В скромных, но по тогдашним понятиям роскошных комнатах “здравниц” можно было порою встретить наряду с обычными “работниками” и изысканнейшую элиту русской духовной жизни той поры» (О. Дешарт, *Введение* к Первому тому *Сочинений* Вячеслава Иванова).

Они оказались соседями по комнате – Вячеслав Иванов и М. О. Гершензон. Шел 1920 год, в Москве третий год новой эры, но вот «здравницы для работников» уже, оказывается, существовали. Революция умела быть и великодушной. Или, скорее, это Буревестник ее, утомившись «гордо реять», взывая к буре, принялся теперь хлопотать о разоренных ею гнездах «науки и литературы».

Вспоминая об этой встрече, Лев Шестов затем напишет:

«Они... стали переписываться после того, как много и долго прежде разговаривали и лишь когда убедились, что дальше разговаривать нельзя. Почему нельзя? Может быть, потому, почему у Достоевского не могли разговаривать меж собой Шатов и Кириллов: ведь большевистская здравница мало чем отличалась от того американского сарая, в котором жили герои «Бесов»» (*О Вечной Книге. Памяти М. О. Гершензона*).

Но хоть далеко ей было, наверное, до нынешних гостиниц и былых домов творчества, все же понапрасну он о сарае. Если бы новая власть и впредь отбирала для них «работников», не вдаваясь в свои определения того, какой надлежит быть их работе в науке и литературе, не предписывая, как организовать мышление и поэзию, как пользоваться разумом и воображением, разом махнув рукой и на свои каноны и на здравницы, какое же шествие предстояло бы русской культуре? Оно началось уже с первых подступов «религиозного ренессанса», с эпохи великих поисков и экспериментов десятых-двадцатых годов, оно было предвещено поразительным стечением талантов, чьи голоса вот-вот прорезались или уже звучали в полную силу.

Целой страницы, а то и не одной, не хватило бы, пожалуй, на перечисление только имен первого ранга: мыслителей, поэтов, художников разнообразных дарований, которые накатившей на них историей были убиты, уморены, перемолоты или выброшены вон. Речь идет не только о жертвах – узниках и мучениках и не только об изгнанниках, но и о тех, кому предстояло едва ли не худшее: принять насилие или соблазн «исторической необходимости» за веление сердца.

По словам Теодора Моммзена, которые часто вспоминал его ученик Иванов, «мировые события, идя на землю, отбрасывают вперед свои тени». Одна из этих теней легла, несомненно, и на эту *Переписку*. Мы хорошо видим ее из далека прошедших десятилетий. И потому можем взглянуть на этот спор в перспективе двойного опыта культуры: того, что был осмыслен его участниками, и того, что впоследствии был усвоен нами.

«Мэтр», «вождь», «Вячеслав Великолепный», «король невенчанный», прославленный и ославленный, предмет восхвалений и восторгов, но и мишень сплетен, сказок, нелепых инсинуаций – Вячеслав Иванов поражал, волновал, раздражал, «очаровывал» людей – этот наскоро собранный ворох давних слухов и впечатлений, вынесенный еще из «мирного времени» мы находим у самого благожелательного из его биографов – Ольги Дешарт.

«...единственное в своем роде сочетание и примирение славянофильства и западничества, язычества и христианства, философии и поэзии, филологии и музыки, архаики и публицистики» (Федор Степун).

А вот уже более развернутая оценка, взгляд, брошенный с иного расстояния – Николая Бердяева:

«В России он был человеком самой утонченной культуры. Такого и на Западе не было. Ценила его главным образом культурная элита, для более широких кругов он был недоступен. Это не только блестящий писатель, но и блестящий *causeur*. Со всеми он мог говорить на тему их специальности. Его идеи по видимости менялись. Он был консерватором, мистическим анархистом, православным, оккультистом, патриотом, коммунистом и кончает свою жизнь в Риме католиком и довольно правым. Но в своих изменениях он всегда оставался самим собой. В жизни этого шармера было много игры. Приехав из-за границы, он привез с собой религию Диониса, о которой написал замечательную и очень ученую книгу. Он хотел не только примирить, но и почти отождествить Диониса и Христа. Вяч. Иванов, как и Мережковский, вносил много язычества в свое христианство, и это было характерно для ренессанса начала

века. Поэзия его также хотела быть дионисической, но в ней нет непосредственного стихийного дионисизма... Вяч. Иванов был человеком многосоставным и многоплановым, и он мог оборачиваться разными своими сторонами. Он был насыщен великими культурами прошлого, особенно греческой культурой, и жил их отражениями. Он частью проповедовал взгляды славянофильские, но такая гиперкультурность была не русской в нем чертой. В нем не было того искания правды, той простоты, которые пленяли в литературе XIX века. Но в русской культуре должны были быть явлены и образы утонченности и культурного многообразия. Вячеслав Иванов останется одним из самых замечательных людей начала века, человеком ренессансным по преимуществу» (*Русская идея*).

Заметим: здесь говорится об Иванове только начала века; он еще переживет Бердяева, бывшего своего друга, соучастника многих изданий, председателя на знаменитых «средах» – симпозионах, собиравшихся на ивановской «башне», но не странно читать нам написанное им «был человеком». А меж тем за этим прошедшим временем, как и за нашим равнодушием к нему – один из разрывов русской культуры. Живой и пишущий в Риме поэт Иванов для Бердяева из Кламара, для петербургско-парижской России, да и для *Русской Идеи* в тогдашнем ее, сороковых годов издании – «был».

Бердяевские характеристики точны, трезвы, давно выношены, хотя многолетняя эмигрантская выдержка не всюду пошла им впрок; на ветру прошедших десятилетий они, по правде говоря, задубели и стали несколько жестковаты. Был ли Иванов действительно консерватором, мистическим анархистом, оккультистом или «довольно правым»? Всех этих клейменных слов чешуя как-то совершенно не прилипает к нему; идеи его меняли кожу, зацветали и отцветали; Вячеслав Иванов оставался самим собой.

Когда он пишет статью о *неприятии мира* (т. е. «мистическом анархизме»), он утверждает свое неприятие не только как «аскетическое» «Доколе?», но и как «жертвенное нисхождение духа в мир, жертвенно им **приемлемый**, дабы преображен был мир его любовными лобзанием и кротким лучом его таинственного «Да».

Когда после революции он «служил в учреждениях» (кормил семью и «был коммунистом»), а затем четыре года профессорствовал на кафедре классической филологии в Баку, он не переживал каких-либо мировоззренческих ломок и не издавал послушно-восторженных кличей, а словно бы пропустил мимо вдруг бросившуюся бегом бежать историю, ею оставаясь внутренне не задетым.

Он оказался в Баку в конечном счете не только потому, что там отыскалась для него кафедра, но и потому, что туда поманил, там открылся уголок его ивановской эйкумены... «Я люблю Баку, – писал он Брюсову, – с его генуэзскими очертаниями, с его иерусалимскими холмами, с его выжженными высотами и врезанными в камень колеями пригородных дорог, с его скорпионами, фалангами, змеями в расселинах камней и сухими благоухающими травами по теменям скал». Брюсов звал его в Москву для совместной работы, где в то время прокладывалась и пылила столбовая дорога истории, ну а в Баку было, наверное, больше солнца.

Солнце же для Вячеслава Иванова было залогом всех его «да», всех разноречивых «прияттий мира».

«Есть поэты от Да и поэты от Нет. В поэзии В. И. Да есть основной звук и первый двигатель. Недаром само имя его – Вячеслав – значит славословие» (О. Дешарт).

В «мистическом анархизме» его славословий одно сердечное Да не создавало в нем тотчас жесткого заслона из многих бескомпромиссных Нет, но зачастую протягивало руку другому Да, не менее ликующему и горячему, сколь бы двусмысленным и изменчивым не казался этот союз славословий. Хотел ли он «отождествить религию Диониса и Христа»? – или же (очарованный Ницше и сын того «двоящегося» времени) слишком долго не мог разделить их? Н поначалу даже нашел какое-то внутреннее примирение между ними – поэтическое и научное одновременно – в *Эллинской религии страдающего бога*.

«Дионис для эллинов – ипостась Сына, поскольку он “бог страдающий”? Для нас же, как символ известной сферы внутренних состояний, Дионис, прежде всего, правое **как**, а не некоторое **что** или некоторый **кто**, – тот круг внутреннего опыта, где равно встречаются разное верующие и разное учительствующие из тех, кто пророчествовали о Мировой Душе» (*Две стихии в современном символизме*).

Тем и характерен Иванов – слитостью и множественностью своих Да. В этом один из истоков его поэзии, но и искус эпохи, весенней и будоражащей. Через хмель ее прошли, так и не переварив его до конца, и Розанов, и Мережковский, и даже Бердяев. У Иванова же и сама добротность и «нагруженность» его познаний, и несколько наигранная утонченность, поражавшие современников, настояны на каком-то хмелю, высокое здание его культуры как будто слегка качает. И если, как говорит Бердяев, «такого и на Западе не было», это значит, что едва ли там, где хмелю и трезвости положены строгие границы, умели так тесно соединять познания с верованиями, так безоглядно бросать их на весы интимнейших убеждений, так органически претворять их в поэзию. Там давно уж, вероятно, не рождалось тех великолепных ученых-поэтов, чья ученость была столь поэтической, что порой уже не хотела и не могла отделить себя от изучаемого ею мифа. Какому еще из исследователей дионисийства, будь то сам Ницше, придет на ум всерьез повести дионисический хоровод, украсив венком лысеющую голову?

Здесь вспоминается еще один отзыв, может быть, и неверный, соблазнительный, но слишком живописный, чтобы им пренебречь – Андрея Белого:

«...золоторунная, изумрудноглазая его голова с белольняной бородкой, которую он отпустил, наклоняясь лоснящейся красной лобиней с загнутым носом, ронявшим пенсне к дамским ручкам, с пугавшей свирепую вежливостью, обрывавшей сборки спотыком о юбку, опускалась перед старцами, впавшими в детство, политикана-ми-мастодонтами, юными девочками, перед пупсами, перед багровой матроной, пред светскою львицей; стадами поэты стекались к доброму пастырю, чаровнику, даже уши дерущими так, что, казалось, щекочет под ухом» (*Начало века*).

Читатель поймет: танец пера сам себе здесь главный закон, и живописность корыстна в погоне за словом, и внутренний ритм правит смыслом, владеет и водит памятью, но вот одно из признаний неожиданно открывает нам того Вячеслава Иванова, которого мы встречаем как раз в *Переписке*.

«...совсем перестал я бояться медовости, кажущейся лишь “иезуитической” тонкости: до “чересчур” эта тонкость рвалась; ригорист, фанатический схематизатор с нею тайлся в приеме: пробраться в чужое сознание, выволочить подоплеку, ее подтащить к себе, очаровать, полонить, покорить, сагитировать, в сложных идейных интригах на версту всем видных, с наивной лукавостью жизнь проводил... все ведь интриги его бескорыстны...»

Бескорыстие следует поставить нам в центр; при всей своей сложности Иванов внутренне целен. При всем избыточном его артистизме не чувствуется в нем припрятанного где-то расчета на впечатление, при всей языковой «котурности» не проступает в его стихах поэтичности сделанной, внешней. Всякий заметит: между его поэзией и прозой нет привычной твердой преграды, они близко соприкасаются в тематике и стиле, они как бы еще не разделились окончательно. Иной раз его стихи как будто хотят убедить, полонить мыслью, завлечь в тонкосплетенную идейную интригу, но тут же он готов бескорыстно поделиться ею в ученой или философской статье, и мы видим: его убеждения и идеи суть те же пласты поэзии, прошедшие переплавку.

Издали Вячеслав Иванов видится, конечно, иным; рельефней выступает его связь с русской культурой, с ее темами и традицией, с ее характером и духовным строем. В нем была та пушкински знаменитая «всемирная отзывчивость» ко всякого рода иррациональным стихиям – стихиям времени, стихиям стиха и мысли, стихиям различных вер и даже стихиям земли. Его верования, как и порождаемые тексты, исходили от него волнами, посылаемыми «духом музыки», по-разному в нем звучавшей. И потому музыкальность – женственная музыкальность – его облика неотделима от его религиозности. Это соединение музыки и религии в некоем поэтическом центре называлось им привычно «мистикой».

«Мистика», которая бродила в нем, то и дело прибывала его к островам различных «твердых» мировоззрений, а затем так же легко смывала с них в свой океан. И потому первичной оставалась в нем эта уступчивая покорность ее волнам, ее иррациональным, захватывающим ритмам. Наглядней всего эта черта проступала в поэтах (Блок и Белый), живших под властью лирических волн, у Иванова же, прежде всего, – сознательно выбранная установка. Трудно сказать, что стояло у него в начале: экстагический порыв или решение следовать порыву. Но во всех порывах и решениях своих он неизменно оставался художником, сотворяющим из волн твердые, хорошо огранные, словесные вещи.

Это единственное призвание, которому он всегда следовал, по-своему хранило его; всю жизнь разговаривая на высоких приподнятых нотах, расхаживая запросто среди им воздвигнутых декораций, нигде не выглядел он нелепо, почти нигде не подводило его чувство меры, каденции, вкуса. И в многообразии вер никогда не нарушал он изначальной связующей верности. И когда вопрос ставился или-или, он умел делать выбор между Дионисом и Христом. На склоне лет, уже будучи католиком (впрочем, не столь уж и правым), он скажет о своей последней окончательной вере и настоящем выборе:

«Мое присоединение (к католической Церкви – *авт.*) должно было стать безусловным ответом на вопрос, который Революция поставила нашей совести: – “Ты с нами или с Богом?” И вот: если бы я не избрал партии Бога, то уж, конечно, не из-за тоски по прошлому отошел бы я от дервишей вселенской религии навыворот» (*Письмо к Шарлю де Босу*).

Таким мы встречаем Вячеслава Иванова и в *Переписке*: художником своего мировоззрения, мыслителем, но верным не умозрительной, а своей сердечной, поэтовой правде, артистом в деле убеждения, спорщиком-гипнотизером, легко меняющим приемы, и даже профессором, выговаривающим плохо поспевающему за его мыслью студенту. Здесь он отстаивает религиозное призвание культуры, то запредельное, скрытое начало в ней, которому всегда служил и как ведомому и как «неведомому» богу. Однако в этом споре бессильным выглядит все его искусство, а доводы и славословие – тщетными. Его собеседник упрямо остается незатронутым

ими. Не то, чтобы он был к ним глух и невосприимчив; напротив, голос Иванова – отчасти и его собственный голос, голос его настоящего и прошлого.

## II

Лет за десять до встречи *из двух углов* Вячеслав Иванов посвятил своему будущему корреспонденту стихотворение под притязательным именем: *Совесьть*:

Когда отрадных с вами встреч  
В душе восстанавливаю повесть  
И слышу, мнится, вашу речь, —  
Меня допрашивает Совесьть:

«Ты за день сделал ли, что мог?  
Был добр и зряч? Правдив и целен?..

Однако в те времена – в эпоху написания *Нежной Тайны* (начало десятых годов прошлого века) – Совесьть, говорившая тогда устами М. О. Гершензона, устраивала ему не очень трудный экзамен; она допрашивала Иванова лишь о чистоте слога его поэзии. Такую Совесьть легко было уговорить, скорее даже поставить на место притворной сдачей и заявкой на поэтическую вольность:

А, впрочем, помолчу.  
Кто – геометр; кому – быть зодчим...  
Но не в пример зоилам прочим,  
Все ж вам понравиться – хочу.

И вот ныне, этот давний, наверное, уже полузабытый разговор с совестью возник вновь. Оба собеседника говорят здесь от ее имени. Но спор идет теперь не о слоге, но, собственно, о слове, что оно значит во внутреннем мире человека: бремя или богатое наследство, свое оно там, исконное там или навязанное и чужое? И на этот раз совесть (которую хочет переубедить Иванов) говорит устами и признаниями Гершензона. Она не произносит бесповоротного осуждения, не учиняет суда, но просто исповедуется в своей секретной и смертной усталости от засилья многих важных и омертвевших слов в душе. Она признается в тайной ностальгии по немоте. И вот, интонация совести, столь ясно различаемая в *Переписке*, обусловила то, что книга сбылась. Хотя никто и не вышел в ней теперь победителем.

Историк русской общественной мысли, издатель ее классиков, крупный ученый, самобытный мыслитель, член множества редколлегий, исследователь многих архивов – какой памятью помянуть нам Михаила Осиповича Гершензона? Он был одним из тех, чьи усилия, часто остающиеся как бы на полях столбовых дорог, проложенных другими, делают возможным само существование культуры как осмысленной исторической памяти поколений, как традиции, как духовной школы или просто сплоченной семьи, хранящей и чтущей свою родословную. Призванием Гершензона было соединять разрозненное, возвращать из забвения. Как и Иванов, он был эрудитом и художником, но художником чужих жизней, чьих-то поисков, путей и судеб. Он мог бы показаться сторонним созерцателем культуры, если бы не то напряженно личное отношение к ней, то внутреннее родство с ее создателями, которое ему было свойственно. Андрей Белый изображает его несколько неожиданно; рядом с умиротворенно светлым обли-



ком гершензоновских книг из-под разбежавшегося пера словно вырастает древний прообраз кочевника, южанина, наследника меченосцев:

«Под очками хмурого, очень строгого лика, с напученными губами, обрамленными курчавой растительностью, – лика, внушавшего страх, когда он откидывался в спинку кресла, – под очками этого лика из глаз вырывались огни; под крахмальной грудью – кипели вулканы, в иные минуты казалось, что будет сейчас тарарах: где устои культуры? Где выдержка мудрости? Только огонь, ураган, землетрясение.

Ученейший культуртрегер явил мне не раз мощь в нем живших природных стихий...» (*Между двух революций*).

Здесь же встречаем и уловленный опыт восприятия работ Гершензона, вписанный памятью в «рамки эпохи»:

«...стоило перенести данные очерков в зрительное восприятие – вставляли полотна, которые были бы лучшими украшениями «Мира Искусства» – таковы исследования о Печерине, братьях Кривцовых, такова Грибоедовская Москва, идущая в паре с лучшими постановками Мейерхольда».

Но далее не идет Андрей Белый – до глубинных душевных истоков им отмеченной зрительности. Зримость, жизненная пластичность фигур, представленных Гершензоном в его очерках, связана, на мой взгляд, с неким секретом его зрения, с тем особым взыскующим вниманием к чужой душевной жизни, которым это зрение направлялось. Хотя и здесь – даже не память, не впечатление, но слово Андрея Белого, которое у него так часто быстрее, догадливей мысли, что-то подсказывает:

«...но главного своего он не выразил в книгах: смутного лепетания над данностью мира – из темного переуллка; лепетания напоминали древние руны...»

«У Гершензона отсутствовало чувство собственности: он был бесконечно дарящим, даже не мыслью, но семенами мыслительности».

Мне думается, подлинную его жизнь сопровождала щемящая, куда-то загнанная тоска. В отличие от стольких поэтов, он не мог найти уюта в своих экстазах, не влюблялся в свои видения, боли, зовы и трепеты, он влюблялся в чужие. В противоположность Иванову, который, отдавая себя стихам, не ведал при этом какого-то стороннего, всматривающегося в себя «я», Гершензон, несмотря на столь личную привязанность к *образам прошлого*, никогда не мог слиться с ними, утратить сокровенный пафос дистанции. Он был участливо вовлеченным, добро завистливым зрителем чужих судеб; отсюда – зримость его биографий. Он искал вечных спутников, с которыми мог бы разделить жар и холод, прекрасные, горькие, невидимые миру порывы души. Вот обращается он к жизнеописанию Владимира Печерина, известного до сих пор лишь по краткой, как будто скользнувшей по нему главе в *Былом и думах*, вглядывается в его судьбу, ищет разгадать ее смысл: что заставило его, младшего современника Пушкина, романтического поэта и классического филолога (не духовного ли предка Вячеслава Иванова?) с проклятием бежать из России, что сделало его католическим монахом?

В противоположность Вячеславу Иванову, бывшему – удивительно счастливое его свойство – в разных языках, разных странах, разных мировоззрениях – как-то легко и интимно дома и у себя, никакого вкуса к ностальгии не имевшему, Гершензон даже внутри себя кажется как бы бездомным. И приглядывается к таким же: рядом с «мятущимся» Печериным словно

«застывший» Чаадаев – что было ключом его жизни, мысли, учения? Почти десять лет он собирает его письма и рукописи, перелагая свою тягу к человеку в самую добросовестную исследовательскую работу. И вот результат: и по сей день лучшая книга о Чаадаеве, лучшее на то время собрание его сочинений. От этих патентованных «ненавистников» России Гершензон без всяких скачков и изломов (ибо не в мировоззрениях было дело) обращается ко влюбленным в нее славянофилам, к их смятенности и устроенности, к теплу их веры и прочности родовых гнезд. Однако устроенность как будто отталкивает его; скорее его тянет к тем, кто почему-то не успел досказать своего слова, выполнить своей жизненной задачи – словно он хочет досказать и помочь. Поэтому в его галерее славянофилов рядом с братьями Киреевскими (Иваном, так и не довершившим свою философию, Петром, так и не успевшим собрать русских песен) не хватает Хомякова, знаменосца движения, вполне успевшего, в глазах Гершензона, слишком твердо стоявшего на ногах (в этом он, пожалуй, ошибался). И на месте Хомякова, как кто-то заметил, странная пауза в его *Исторических записках*.

Особой радостью было для него восстановление утраченного, приобщение к неизвестному и потерянному, когда речь шла о личности, казавшейся близкой:

«Мы знали бы о И. П. Галахове очень немного, если бы не уцелела пачка писем на французском языке к женщине, которую он любил. В этих письмах сказалась такая полнота жизни, так ярко отразился в них дух времени, что они дают возможность заглянуть не только в душу писавшего их, но и вообще в душу «человека сороковых годов» (*История Молодой России*).

Так начинается одно из его паломничеств в чужую судьбу, происходит еще одна встреча, за которой следует возвращение к себе, к неутоленной потребности в людях и в духовном очаге, разыскиваемом всегда на чужой земле.

Видимо, в последнее десятилетие своей жизни М. О. Гершензон стал задумываться о внутреннем движущем смысле всех этих *странствований по душам*. Этот смысл следует искать лишь в том, что выше и глубже душ человеческих и вместе с тем от них неотъемлемо. В одной из последних своих книг *Ключ веры*, вышедшей через год после *Переписки* с Ивановым, Гершензон по логике своего пути, но внешне, может быть, неожиданно, обращается к Библии, к Завету своих предков, своих корней.

«Кто хочет понять человека и себя самого, должен бросить лот в самую глубокую идею, какую создал человеческий ум, – в идею Бога. Она поразительна в целом, как предвосхищение единой мирообъемлющей истины, еще и теперь смутно брезжащей перед нами; трудно понять, какой опыт открывал полудиким людям тайну вещей, казалось бы, вовсе недоступных чувственному познанию» (*Ключ веры*).

«Идея Бога» в Библии, может быть, последняя из его дорог на духовную родину, куда, как мы знаем из его признания в *Переписке*, ему не удалось вернуться. Закономерно и трагично: он исследует «идею Бога», невольно повинаясь тем навыкам мышления и тому культурному достоянию, на которые так последовательно восстает, от коих с такой ноющей живой болью хочет избавиться. Он находит эту идею в космически правильной, методологически упорядоченной человеческой жизни. Человек раздирается между потребностью в свободе и жадной благоденствия, «благоденствие дается ему только за отказ от свободы», он мечется между тем и другим, упиваясь то свободой, то благами земными, которые посылаются ему только за рабское, рассудочное послушание. «Мудрость опыта учит его уступать понемногу, то в одном, то в другом; он не в силах отказаться ни от одного из своих желаний – остается примирить их, согласовать в количестве... Трудная и тонкая работа жизни!» (*Ключ веры*).

Подберем к этому «ключ» Ницше: «Перенесите эти слова, – советовал он, – в душу человека, написавшего их».

Книги о вере, написанные людьми, желающими действительно понять ее, и не вовлеченные в размышления о Боге институциональной профессией или особым призванием, иногда сохраняют в себе какую-то неожиданную свежесть настоящего поиска. Человек, обращенный к Богу, даже если он не принадлежит ни к одной из Церквей, уже в меру своего обращения – свидетель.

Конечно, никакой «внутренней клетки» действительно верующей веры мы не отомкнем гершензоновским «ключом». Даже если примем «идею Бога» в качестве «образа мира, познанного как единство действующих в мире сил», или «закономерной объективации человеческого духа». Даже если согласимся с нею как с «регулятивной идеей», исходящей из волящей субъективности нашего миропознания, по Канту и Шопенгауэру, о которых вспоминает Гершензон. Регулятивная или иная «идея» Бога – не Бог Живой, Которого всякая вера знает абсолютно Иным и более Близким к нам, чем мы сами. Разве интуиция веры, которую мы так непосредственно чувствуем в авторе, помирится когда-нибудь с идеей методического урезывания человеческой свободы ради покорности космическим мировым силам, владеющим ключами благоденствия? Покорится ли она своему культурному дедуктивному методу, когда внутри себя знает, древним, родовым чутьем слышит: там, где Бог – кончается рабство, там – неслыханная свобода?

Окончательного возвращения не произошло и теперь. То, что для Иванова освоенная обетованная земля, для Гершензона – мираж над пустыней сорокалетних странствий. В «очарованном страннике» по душам, о котором должна сохраниться благодарная память у читающей и, стало быть, все той же, нестареющей *Молодой России*, мы узнаем иудея, заблудившегося в диаспоре среди европейских умозрений.

«Я живу подобно чужеземцу, освоившемуся в чужой стране...» (*Переписка...*)

### III

«Друзья заняли каждый по углу в их общей комнате и, по старому обычаю, по целым дням что-то рассказывали и спорили. Сказал однажды сосед соседу: «Мы слишком много разговариваем и мешаем друг другу заниматься; давайте лучше обмениваться письмами». «Отлично, – отозвался насельник противоположной стороны общего «квадрата», – у нас получится “Переписка из двух углов”» (О. Дешарт).

Пришло ли им на память, что их *Переписка*, еще не возникнув, уже вписалась в традицию, оказалась в пространстве русских споров? Конечно, иначе название книги не явилось бы на лету. «Два угла» – геометрические символы общего духовного «квадрата», общего наследия неразрешимых вопросов, отгороженного и все же когда-то вольного жилища русских проблем, всемирных, жестких и угловатых, всплывающих заново чуть ли не в каждом поколении.

«Господа, – говорил Белинский, охрипнув под утро спора, – мы никак не можем расходиться, ведь мы еще не решили вопроса о Боге...» Не расходимся до сих пор.

У небольшой книжечки оказалась неожиданно счастливая судьба. По версии О. Дешарт, рукопись увидел С. М. Алянский и уговорил авторов издать ее в своем издательстве «Алконост», хотя она, впрочем, и без того писалась с расчетом на публикацию. Она, понятно, не печат-

талась в советской России, но в той, которая пришла ей на смену, переиздавалась несколько раз. В XX веке была переведена на ряд европейских языков, вызвав множество откликов.

Ее ожидали десятки переводов и переизданий.

«Чудесный, волнующий, радующий и болезненно пронзающий документ» (Е. Лундберг).

«В послевоенное десятилетие, – говорится в одном итальянском журнале, номер которого в 1933 году был целиком посвящен Вячеславу Иванову, – появились два кратких размышления о европейской культурной традиции, оба редкостно возвышенные, каждое со своим своеобразием и стилем; одно – «метаполитическое», другое – религиозное... – *La crise de l'Esprit* Валери и *Переписка* между Ивановым и Гершензоном» (*Il Convegno*).

Немецкий историк культуры Эрнст Роберт Курциус в книге *Deutscher Geist in Gefahr* (которую нам не удалось раздобыть) назвал эту переписку «самым важным из всего сказанного о гуманизме после Ницше».

Кризис духа или скорее разума по Полю Валери – «в свободном сосуществовании во всех образованных умах самых несхожих идей, самых противоречивых принципов жизни и познания» (*La crise de l'Esprit*). Пусть так. Но вправе ли мы всерьез говорить о кризисе, не желая видеть или выбрасывая, как «нечистый метафизический продукт» именно то глубинное начало в человеке, которое только и дает жизнь нашему духу со всеми его принципами и идеями? Вне этого, не обнажаемого мыслью, питающего корня – который глубже нас – кризис духа на рациональной плоскости легко становится комфортом разума, когда «любой мозг известной высоты служит перекрестком для всех видов мнений»; когда «что ни мыслитель, то всемирная выставка идей!» Допустим. Но разве слова и идеи, не высветленные изнутри, утратившие видимую связь со Словом, должны быть сообразными друг другу? Но уже Поль Валери как будто догадывается, что кризис духа, войдя в обиход, завершается интеллектуальным комфортом. Он изображает Гамлета (который есть символ европейского разума), сидящего на огромной террасе Эльсинора (который есть символ Европы) и размышляющего о жизни и смерти истин. Гамлет со скукой перебирает черепа: этот череп знаменит, «когда-то он был Леонардо» (который есть символ европейских изобретений). Вот другой череп – Лейбница, «грезившего о всеобщем мире. А вот тот – был Кантом (который есть символ критики познания)... Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...» (*La crise de l'Esprit*).

... помимо скупающего многоточия Маркс в каком-то смысле породил также известные события, которые как раз и могли бы – впрочем, неожиданно для самого Маркса, Гамлета и Валери – стать законным оправданием для той христианской фразы, с которой и начинается *Кризис духа*:

«Мы, цивилизации, знаем теперь, что мы смертны».

В *Переписке*, правда, нет этой рассудочной риторики европейского ума, находящего удовольствие в рассуждениях о своем кризисе. Но то, что Валери дано было сказать, Гершензону было дано пережить: смертность культуры, перегруженной истинами и знаниями, чьи духовные родники обезвожены.

Начало этой малой, но плотной книги, по сути, за пределами ее текста. Вероятно, из-за жары, какая иногда бывает летом в Москве, обоим писателям не работалось, и Гершензону, кто знает? – может быть впервые захотелось поделиться ощущением внутренней тяжести и

духоты... И в ответ на его признания в Иванове пробуждается дифирамб, порыв к славословию... Начало его бесхитростно и смиренно.

«Знаю, дорогой друг мой и сосед по углу нашей общей комнаты, что вы усомнились в личном бессмертии и личном Боге. И не мне, казалось бы, отстаивать перед вами права личности на ее метафизическое призвание и возвеличение. Ибо, поистине, я не чувствую в себе самом ничего, могущего притязать на вечную жизнь» (*Письмо I*).

Начало Ивановского письма – человек перед вечностью: исповедание собственной смиренной малости. Но от покаянной или показной нищеты разговор тотчас поворачивается к богатству, оно заключено в личности пишущего, обители Бога невидимого, созидającego все то, что эта личность внутри себя порождает.

«Я знаю Его в себе, как темное рождающее лоно, как то высшее, чем преодолевается самое лучшее и священнейшее во мне, как живой бытийственный принцип, более содержательный, чем я, и потому содержащий в ряду других моих сил и признаков, и признак личного сознания, мне присущий. Из Него я возник, и во мне Он пребывает» (*там же*).

Развитие и завершение *Первого письма* – Бог в человеке: исповедание богатства.

Иванов говорит о Боге, открывшемся через личность и память со всем культурным ее достоянием. И потому его слова, как бы они ни были точны, сочны и лично правдивы, остаются словами о содержании его религиозного «я». И потому то, **что** дано, обращается в то, **как** оно усвоено. Не сам Бог Откровения, перед Которым всякое «я» умалывается, но наше живое ощущение бытия, принцип, который рождается из этого ощущения, стихия, которая соединяется в нас с этим принципом, или «символ известной сферы внутренних состояний...»

В *Первом письме* Бог почти сливается с душевной плотью культуры.

... Но для «другого угла» такой бог во плоти символов и «внутренних состояний» – камень вместо хлеба. Нет, собеседник Иванова не усомнился в личном бессмертии и той реальности, залог которой заключен в личности, «но об этих вещах, мне кажется, не надо ни говорить, ни думать». «Заоблачное зодчество», – отвечает он, – праздное и безнадежное дело.

Тема Гершензона: в ответ на предложенное религиозное и культурное богатство, коим его владелец так щедро готов поделиться, – ностальгия о нищете.

«Какое бы счастье кинуться в Лету, чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, легким и радостным, и вольно выпрямить и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно – как было тяжело и душно в тех одеждах, и как легко без них» (*Письмо II*).

Это еще не спор, но перекресток исповеданий. Они еще не отделились от своего «рождающего лона», не обросли аргументацией, не заострились в полемике. Мы застаем их в состоянии «человеческого документа». И видим: письма из двух углов не доходят друг до друга. Между ними – барьер несообщаемое™. Об этот барьер ударяются два религиозных опыта: символический, облачающий, и разоблачающий, экзистенциальный. Впрочем, слово «религиозный» слишком аморфно, поверхностно и вторично; Гершензону хотелось бы смыть с себя и все «религиозное», чтобы выйти на берег к очищенному от религий и образов Богу – нагим.

Желание вырваться из культурных одежд, которые прилипли к душе, жажда воли и внутренней наготы на берегу реки, текущей из рая, – все это противоположно и пафосу и жизненному делу Вячеслава Иванова. Он всегда трудился над созиданием того храма Памяти, который Гершензону представляется низким, сырым подвалом. Ивановский храм – собор памяти поколений, в котором человеческая душа находит свое подлинное «я», ощущая свою к нему сопричастность. В последующих письмах он будет защищать или, если угодно, пропагандировать свое дело все более тонко, все более напористо и даровито. Это уже не просто дар слова, коим он наделен, но дар прожитой им жизни, который он хочет здесь отстоять и еще раз выразить.

«Я не зодчий систем, милый М. О., – отвечает он Гершензону, – но не принадлежу к тем запуганным, которые все изреченное мнят ложью. Я привык бродить в «лесу символов», и мне понятен символизм в слове не менее, чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста» (*Письмо III*).

#### IV

Задолго до *Переписки* Вячеслава Иванова повелось именовать «декадентом». Упадочником или символистом, что в то время означало, в общем, одно и то же. Для Иванова же это было нечто противоположное. «Будем, подобно Ницше, настороженно следить за собой, нет ли в нас ядов упадка, заразы «декадентства».

Что такое *décadence*? Чувство тончайшей органической связи с монументальным преданием былой высокой культуры вместе с тягостно горделивым сознанием, что мы последние в ее ряду. Другими словами, омертвевшая память, утратившая свою инициативность, не приобщающая нас более к инициациям (посвящениям) «отцов» (*Письмо VII*).

Лукавая тонкость этого определения заключается в том, что декадентом оказывается именно тот, кто смеет называть Иванова декадентом. Здесь он ссылается на Льва Шестова, опубликовавшего в 1916 году статью *Вячеслав Великолепный*. (Как и все шестовское, эта статья не столько о «Великолепном», сколько о своем шестовском, но через него острым косым лучом из глубины внезапно извлекается то, что составляет секрет другого). А разоблачаемый им секрет Иванова в том, что: «он, как истинный упадочник, готов верить в кого угодно и во что угодно, только ему было бы обеспечено, что первозданный хаос, как он говорит, не разорвет наложенных на него тысячелетних культурных цепей». Его идеи перестали питаться соками, идущими от жизни, и потому пожелтели, оделись в багрец и золото. Дар Иванова – по Шестову – в том, чтобы выразить пышное увядание культуры, т. е. мировоззрений, идей, «словесных знаменований». Как будто их глубинные корни подрублены у самого основания, и потому так по-осеннему красочен одолженный у Бодлера «лес символов»; над декоративной его красотой уже, как говорится, веет тленный дух.

Спор с Шестовым, да и с Гершензоном, идет по сути об этих уходящих в память веков корнях нашей культурной и религиозной памяти, связующих ее с жизнью или с Источником всякой жизни... Этот Источник питает нас, как он питал отцов наших, они живы в нас, благодаря этой живой, связующей нас нити посвящений (здесь бы Иванову вспомнить о Федорове!), и будут жить в наших отдаленнейших потомках, ибо «ни одна йота новых когда-то писем, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не прейдет» (*Письмо VII*).

В том же письме Иванов не оставляет и Шестова без ответа: «Его надлежит предоставить его демону: пусть мертвые погребают своих мертвецов. Поверить ему, значит допустить червоточину в собственном духе...». И далее с несвойственным ему немудрящим оптимизмом провозглашает: «будем верить в жизнь духа, в святость и посвящения, в незримых святых окрест нас, в бесчисленном слитном сонме подвигающихся душ, и бодро пойдем дальше, не озираясь и не оглядываясь, не мера пути...»

Но уже нечего было мерить, путь тот был на исходе. Путь русской культуры, которая одевалась «в багрец и золото» в сочинениях Вячеслава Иванова, была ведома и впитана им, едва ли не был тогда завершен. Правда была более жесткой: он был оборван и, может быть, осужден. Поэту предстояли еще мирные, долгие годы жизни, и недаром последняя (лучшая) книга его стихов называется *Свет Вечерний*. Но она принадлежит уже частной судьбе поэта Вячеслава Иванова, а не тому «предводителю подвигающихся душ» в «монументальном предании культуры», которым он хотел себя ощущать.

Корни «в багрец и золото» одевавшейся культуры были подрублены; исторически Лев Шестов оказался неожиданно прав. Но пока оптимизм Иванова неподделен: «бодро пойдем дальше». Впереди же ему издавна представлялось примирение Поэта и Черни в «умном народном веселии», в соборном действе и большом мифотворческом искусстве. Ибо миф соединяет уединенное бряцание на лире с младенчески бурной Чернью, и Поэт – орган самопознания ее древней души – становится, сойдя с башни, ее «жрецом и иерофонтом, пророком, магом, теургом».

Вся его предшествующая жизнь художника мысли, в стихах или прозе была им задумана, чтобы служить прологом к этой грядущей соборности, вышедшей из свободной словесной игры. Мировая культура, казалось, нашептала Иванову на ухо все свои заветные, невысказанные доселе чаяния, и он со столько же поэтически продуманной и условной, сколь и первозданной наивностью поверил их «веселой науке» своего творческого «веселия». Она, культура, словно призналась ему в своей тайной тяге к материнскому лону культа, и он указал на миф о Дионисе: в начале было «внутреннее состояние» или экстаз. Из экстаза родилось слово, из слова сказание... Из нашептываний мифов, из «сказаний» в поэзии и в прозе не родилось какой-нибудь «культурфилософии» в западном строгом смысле; его тексты должны быть внутренним событием читающего, его символы должны «восхитить» иную, реальнейшую реальность...

«В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферой сознания он является знамением, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе» (*Две стихии в современном символизме*).

«Образ и подобие высших реальностей, впечатленные в символе, составляют его живую душу и движущую энергию; символ – не мертвый слепок этой реальности, но ее наполовину оживленный носитель и участник. Однако лишь наполовину жив он и хотел бы ожить до конца; с самою реальностью, им знаменуемой, хотел бы он целостно слиться. Символ – слово, становящееся плотню, но не могущее ею стать; если бы же стало, то было бы уже не символом, а самою феургическою действительностью. И этот эрос символизма и действия свят; но дело, которого алчет символизм, не смертное и человеческое, но бессмертное и божественное дело» (*Мысли о символизме*).

С. С. Аверинцев, наверное, единственный, наследник Вячеслава Иванова, переплавивший и очистивший «дело» его в себе, напишет: «Символизм держался верой, что настоящая жизнь символиста начинается с некой инициации...» (*Скворешниц вольных граждан...*)



Непосвященный, который станет доискиваться конкретных смыслов, последних ответов о «бессмертном и божественном», только запутается в изящном, чуть тяжеловатом кружеве фраз. Чтобы почувствовать или понять, нужно быть приобщенным к инициации. При пересечении со сферой познания всякий символ заявляет прежде всего о многоликости и музыкальности своих смыслов. Но это не музыка Блока (сквозящие в душе ритмы времени, вихри страсти), не музыка символистов французских (звонкий разбег стиха), в ивановских символах музыка должна выразить и явить собою нечто платонически вечное: «божественное всеединство последней реальности». Символизм алчет свести эту реальность с неба на землю, одеть ее «плотью» здешних смыслов, слов, красок, которые, собственно, и получают от этой истинной, неисчерпаемой реальности право быть символами. Из символов же «художник тклет драгоценное покрывало Душе Мира, как бы творя вторую природу, более духовную и прозрачную, чем многоцветный пеплос естества» (*Заветы символизма*).

Душа художника уходит корнями в миф, который ее питает, в Душу Мира (одно из имен для «реальнейшего»); но не есть ли эта «большая» душа только проекция человечески здешней души символиста? Не помещается ли само «реальнейшее» (одно из имен для мифа) в символической душе?

Но Иванов – мастер снимать неуместные вопросы и разговаривать с чернью с маленькой буквы – маловерами, критиками, скептиками и могильщиками символизма:

«Символизм умер? – спрашивают современники. “Конечно, умер!” – отвечают иные. Им лучше знать, умер ли для них символизм. Мы же, умершие, свидетельствуем, шепча на ухо пирующим на наших поминках, что смерти нет» (*Споряды*).

В «феургической действительности», которую созидает символический художник, нет ни сомнений, ни смерти. Бессмертие же, как читаем мы в *Переписке*, достигается преодолением всего обособившегося, «огненной смертью в духе». А точнее сказать – в символе. Грандиозность поставленной задачи все же заставляет усомниться в ее серьезности.

«Огненная смерть в духе», – отвечает Гершензон в последнем письме, – совершенно не нужна для культурной работы; кроме того, она такая же редкость, «как превращение блудниц в святых». Если бы ему пришлось разъяснить свою мысль, он мог бы добавить, что это всего лишь одна из культурных ценностей, рядом с ивановской «огненной смертью» трудно и погреться. Из нее еще могут рождаться только тексты, звенящие символическим многомыслием как сказочные (не скажу: бутафорские) кони, подкованные злато-серебряными подковами. Поэт взлетает на них к вершинам, белеющим сразу же за оградой здешней действительности, и зовет за собой. Я же и с этой земли не в силах приподняться под гнетом навалившихся на меня вечных ценностей, как и символов, – откликается другой угол, – что мне до «огненной смерти».

Не так уж часто художник, жизненное дело которого – созидание новой реальности, дерзает на претворение в своих символах реальности запредельной. Не так уж часто мыслитель – не бесплотно и переносно – но так вольно, как «власть имеющий», посягает умозрениями на бессмертие. Однако такова предпосылка ивановского символизма в его звездный час – созидание новой реальности, прозреваемой им в глубине вещей, эстетическими средствами. Горнилом такого созидания служит для Иванова его мистика. В мистике совершается таинственно сладостное слияние души художника с облюбованным им «реальнейшим» или, может быть, с самою Душой Мира, освобожденной от всяких покрывал.

«Мистика, будучи сферой последней внутренней свободы, есть анархия» (*Идея неприятия мира*). «В ее волнах движется комочек «безусловно самоопределяющейся волевой монады, утверждающей свою независимость от всего, что не она, будь то воля Божества или мировая необходимость» (*там же*). Мистика – это замкнутый круг «восхищений» реальнейшего, священных безумств, вещей догадок, тяготений к «полюсам сверхличного», «последних «Да», погребенных в последнем Молчании, и вращающихся вокруг собственного религиозного центра. Иванов любил повторять строку Леопарди: *E il naufragar m'è dolce in questo mare*. «И сладостно тонуть мне в этом море». Тонуть в иерархии благословений, восходящих к Богу, по мысли Иванова (*Письмо III*).

Бог, конечно, не водоем, чтобы в нем тонуть. Но на символических подступах к Нему Он по-своему отражается в неких играющих водах. У раннего Иванова Бог предстает чем-то подобным идеальной объективации его «восхищений», крушений и взлетов. Когда художник вглядывается в Него с земли, он видит лишь Очень Большого и Очень Взыскательного Художника:

«... и суд Его, думается, будет взглядом мастера, обманутого в своих ожиданиях ленивым или нерадивым учеником. Кто скажет, что наши добро и зло – критерии божественной критики Художника? И не хочет ли Он только того, что мы назвали бы талантом? И всякий талант – не воспоминание ли о едином Мастере и Его искусстве?» (*Споряды*).

Так культура, подымаясь от праха к небу, строит и там свой замок. Снизу вверх: от человеческого мастерства – к единому Мастеру, от мистики и художества – к Праискусству. От восхождения – к богостроительству. От эстетической утопии – к символпоклонству.

Если бы Вячеслав Иванов был менее поэтом и более богословом, то выступил бы, наверное, с оригинальной «теологией культуры». Раньше Пауля Тиллиха и, вероятно, куда изысканней, он выразил бы его мысль о том, что «культура – это форма религии, а религия – это субстанция культуры». Но Иванов, как и подобает поэту, захотел воплотить то, о чем другой мог бы только рассказать. Он, не обещав, создал религиозный миф о культуре, символическое сказание о ней.

## V

Семена этого мифа рассеяны в строках и между строк *Переписки*. Здесь уже нет былой его, пышной поросли; что-то стало более строгим и ясным в самом Иванове. Но разговора, по сути, не получается; мы видим с одной стороны проповедь, с другой – аргументированный отказ эту проповедь слушать. Как проповедник Иванов обнаруживает нечто большее, чем искусство, и то, что он говорит, выношено им десятилетиями, осмыслено, взвешено и переговорено, должно быть, сотни раз. Мысль его стала сильнее и тверже без лепных украшений, а речь – менее прихотливой, но более подкупающей. Пахучие, чуть дурманящие цветы, оказывается, то

лько мешали ей.

«Вы сирена, мой друг, – признает Гершензон, – ваше вчерашнее письмо обольстительно. Мне казалось – сама культура, олицетворившись, лукаво прельщает меня своим богатством и с любовью остерегает от разрыва с нею. Да, ее голос неотразим для меня: разве я не сын ее? Не блудный сын, как вы думаете, а что тяжелее, сын блудной матери» (*Письмо VIII*).

Грех культуры наследственен, Гершензон ощущает его в глубине своего духа как нечто внешнее, привнесенное. Он не столько вооружается против него – ибо «всякий довод, поднимающий меч, от меча погибает», – сколько ищет слова, чтобы выразить свое подспудное, прятавшееся всю жизнь ощущение несвободы от тех знаний, умозрений и доводов, которые в нем теснятся и преследуют каждое движение души. Он хочет найти предшественников – «Мне мерещится, как Руссо, какое-то блаженное состояние – полной свободы и ненагруженности духа, райской беспечности» (*Письмо IV*),

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.