

Никита Быстров  
Вячеслав Иванов и русский мессианизм

---

Понимание онтологического статуса и исторической роли России у Вяч. Иванова в значительной мере связано с идеей «монантропизма», т. е. универсальности, всечеловечности индивидуального бытия. Как писал С. С. Аверинцев, «эта идея определяла, окрашивала и пропитывала собой ... все характерное для Вяч. Иванова восприятие истории, культуры, общественной жизни»<sup>1</sup>. Действительно, мысль о том, что в опыте каждого человека заключен опыт всего человечества, что в каждом человеческом лице отражены «лики» всех ушедших и живущих поколений, высказывается во многих произведениях поэта. Таков, например, основной мотив стихотворения «Деревья»:

...Склонись у вод —  
И двойников живых своих увидишь:  
Твой каждый лик, и больше твой, чем тот,  
Что ты, стыдясь, несешь и ненавидишь.  
И родичей по духу встретишь род;  
И никого забвеньем не обидишь<sup>2</sup>,

О том же — в мелопее «Человек»:

...В преображеньи новом  
Не храм предстал, но мириад родных,  
Людской собор, как невод, полный ловом.

---

© TSQ № 44. Spring 2013. © Nikita Bystrov, 2013.

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Предварительные замечания // Иванов В. И. Человек : статьи и материалы. М., 2006. С. 65.

<sup>2</sup> Иванов В. И. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 535. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома римской цифрой и страницы — арабской. Курсив везде наш.

И в сонме лиц я различал иных,  
Что ближними моими были прежде,  
И все сияли в солнечной одежде (Ш, 240).

Согласно Вяч. Иванову, «монантропизм» — это общий принцип мировой культуры (особенно — культуры эпохи «кризиса гуманизма»), и даже не просто принцип, а «догмат нового „обличения вещей невидимых“» (Ш, 379), принимаемый неотвлеченно, как религиозная истина. «Человек един», или «...Все мы — единый Адам» (Там же), — вот наиболее точные формулы этого «догмата».

Россия изначально утверждена в «монантропическом» миропонимании, всегда — осознанно или бессознательно — руководствуется им, и это позволяет угадывать в ней некое средоточие всего мира культуры, или, точнее, незримую (по-скольку до сих пор отчетливо не прочерченную) «ось» христианской цивилизации. Русским, как и вообще славянам, по Вяч. Иванову, «дано обретать свое личное я в целом, и в их сердце зеленеет первый росток грядущего всечеловеческого сознания, которое будет откровением единого я, созерцаемого как реальное лицо» (IV, 669—670).

В этом и подобных (довольно многочисленных) суждениях явственно ощущается влияние славянофильской традиции, к которой Вяч. Иванов, в общем и целом, был близок. Однако теории славянофилов — не единственный их источник. Поэт не ограничивает славяно-русскую «соборность» (этот термин неоднократно им употребляется) рамками православия. Напротив, соборное сознание для него — это сознание обще-христианское, т. е., по крайней мере, и православное, и католическое. Недаром в одном из стихотворений он называет св. Вячеслава, своего небесного покровителя и «зидителя» славянской соборности, «светильником двух церквей». Осознавая по собственному экуменическому опыту различия этих двух вероисповеданий, он, тем не менее, убежден в том, что они органично друг друга дополняют и сосуществуют в реальном, хотя и не всегда очевидном, единстве. Свидетельство

тому — строки из стихотворения «Милы сретенские свечи» («Римский дневник 1944 года»):

Где бормочут по-латыни,  
Как-то верится беспечней,  
Чем в скитах родной святыни,  
Простодушней, человечней.  
Здесь креста поднять на плечи  
Так покорно не умеют,  
Как пред Богом наши свечи  
На Востоке пламенеют<sup>3</sup> (III, 591).

Таким образом, понятие «соборности» у Вяч. Иванова оказывается существенно «расширенным» и модернизированным в сравнении с его трактовкой у классиков славянофильства.

Но и «экуменический» элемент в ивановской трактовке этого понятия неокончательно определяет ее специфику. В сопоставлении родовых свойств славянских и романо-германских народов задействуется дихотомия «дионисизм / аполлонизм», имеющая для Вяч. Иванова статус едва ли не исходной модели любого значимого противоречия. Если, — читаем мы в статье «Духовный лик славянства», — «германо-романские братья славян воздвигли свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой, — и потому царит у них строй, связующий мятежные силы жизнеобильного хаоса», то славяне «с незапамятных времен были верными служителями Диониса» (IV, 667). Соответственно, западноевропейский мир тяготеет к «единению, мере, строю, порядку, равновесию», «самодовлеющему покою завершенных форм», а славянство — к «энтузиастическому растворению отдельно-

---

<sup>3</sup> Разбирая это стихотворение, С. С. Аверинцев отмечает, что слово «беспечней» «образует здесь не только рифму, но и что-то вроде окказионального синонима к слову „человечней“» (Аверинцев С. С. «Скворещниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб, 2002. С. 110). Вспомним, как в письме Шарлю Дю Босу Вяч. Иванов признавался, что, будучи только православным, испытывал «чувство какой-то неудовлетворенности», как будто был «лишен другой половины живого клада святости и благодати», и дышал, «наподобие чахоточных, только одним легким» (III, 429).

го разума в разуме сверхличном, всеобщем, в одушевленном целом бытия вселенского» (IV, 667). В свете такой трактовки славянства особенно примечательно высказанное здесь же предположение о том, что дионисийский культ, пришедший в Древнюю Грецию, вероятнее всего, из Фракии, мог быть «исконным богопочитанием балканских славян» (IV, 168).

Этот дионисизм понимается у Вяч. Иванова как начало недоступной Западу свободы, как стихия вечно длящегося в славянской душе порыва к преодолению любых форм земного существования, — прежде всего, тех, которые устанавливаются силою столь почитаемой европейцами имманентной «разумности» истории:

В нас заложена алчба  
Вам неведомой свободы:  
*Ваши веки — только годы,  
Где заносят непогоды  
Безымянные гроба* (I, 627).

Однако дионисизм, конечно, не исчерпывается враждебностью к разного рода «границам» (ср.: «Нам — безмежье, нам — раздолье! / Грани — вам, и граней спор!»). Здесь «безначалие», «мятежность», богоборчество всегда — «перед лицом Бога». Иначе говоря, дионисизм — это неприятие какого бы то ни было порядка «мира сего», сопряженное с предельной открытостью трансцендентному. И то, и другое выражено в славянстве с одинаковой силой. Причем отрицание порядка, в том числе и нравственного, часто рассматривается у Вяч. Иванова как богоборческий акт. Своеобразная нерассудочная «логика» дионисизма требует перехода от этого отрицания к иной, противоположной экзистенциальной позиции. В этом отношении показателен один из фрагментов «Интеллектуального дневника 1888—1889 гг.», в котором поэт говорит о романе Достоевского «Братья Карамазовы», как бы эксплицируя структурную модель такого перехода-преобразования: «Его (романа. — Н. Б.) мир — мир первоначальных стихийных сил, застигнутых в страшной борьбе, мир, где сражаются Ор-

музд и Ариман, дух и плоть, но где чистая любовь христианина рождается из дикой любви развратника»<sup>4</sup>.

С дионисизмом связан еще один момент, привносимый Вяч. Ивановым в истолкование соборности, — трагедийность. Вообще говоря, в принципиальном плане дионисийское и трагическое неразделимы. Трагедия — это единственно возможная форма осуществления дионисийского порыва. В работе «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов называет бога Диониса «богом разделенного мироздания» и «виновником индивидуальной формы бытия», добавляя при этом, что он «не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия» и является по отношению к ней «внутренним стимулом саморасточения как воссоединения с целым»<sup>5</sup>. Это «саморасточение» совершается уже потому, что человек дерзает действовать по своей воле, независимой от воли богов, и именно в силу этого его действие есть богоборческий акт. Ср. исчерпывающе точные метонимические определения такого действия в трагедии «Тантал»: Иксион, кружащийся в огненном колесе, говорит: «Я движусь, Тантал!», а Сизиф, катящий камень на вершину горы, восклицает: «Движу я!» (II, 72). О том же — в стихотворении «Слоки» из книги «Прозрачность»:

Горит огонь; и, движась, движет сила;  
И волит воля; и где воля — действо (I, 743).

Здесь же «действие» связывается с понятием жречества и жертвы (что важно для понимания сути дионисизма):

«Жрец» нарекись и знаменуйся «Жертва».  
Се, действо — жертва. Все горит. Безмолвствуй.

---

<sup>4</sup> Иванов Вяч. Интеллектуальный дневник 1888—1889 гг. // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 15.

<sup>5</sup> Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 168.

«Предел саморасточения — смерть обособившейся формы воплощения»<sup>6</sup>, — смерть, которая, однако, не является окончательной, а оборачивается «палингенезией» — возвращением в жизнь жертвенно обновленной души.

Данную мифопоэтическую конструкцию Вяч. Иванов проецирует на образ славяно-русской (теперь уже больше русской, чем общеславянской) соборности. Подлинным «пророком» этой последней (точнее, провозвестником дионисийски осмысленного пути к ней) он считает Достоевского. Говоря схематично, лейтмотивы ивановских текстов, посвященных этому писателю (среди них наиболее значительные — статьи «Достоевский и роман-трагедия» (1911), «Лик и личины России» (1917) и книга «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932)) таковы:

а) герой Достоевского — это человек, в своей гордыне, в жажде «своевольного» самоутверждения восстающий против Матери-Земли и самого Бога; по существу, он — типичный герой трагедии, одержимый принципом «я есмь»;

б) этот герой, решившись на преступление, погибает духовно — не важно, осознает или не осознает он свою вину; «понятие же вины, — как отмечает Вяч. Иванов, — не может быть реально обосновано иначе, как на реальности мистической. В противном случае вина перестает быть трагической виною и даже виною вообще» (IV, 425);

в) страдание героя открывает перед ним перспективу возрождения, дионисийской «палингенезии», и он может либо не увидеть или не принять ее, как, например, Ставрогин, либо предпринять попытку осуществления в ней, как Раскольников или Дмитрий Карамазов; в последнем случае дионисийский путь завершается именно тем, чем он, по своей имманентной «логике», должен завершиться.

Таким образом, роман Достоевского — это «роман-трагедия», воспроизводящий ту онтологически «чистую» модель бытия человека, которая некогда была эксплицирована в трагедиях Эсхила и Софокла. Прав Андрей Шишкин, в одном из

---

<sup>6</sup> Там же.

своих выступлений заметивший, что «Иванов пишет о Достоевском как об общеевропейском писателе, который обращается назад к античности»<sup>7</sup>.

Но вот что здесь важно: Вяч. Иванов воспринимает и «миф», и «мистику» Достоевского не просто как метафизику гибели и возрождения «дионисийствующего» преступника, но — и это для него не менее, если не более существенно — как метафизику исторической судьбы России. Здесь интересно одно суждение из статьи «Достоевский и роман-трагедия». Размышляя о том, что человек у Достоевского в преступном «своеволии» «теряет душу свою, отпускает от себя душевный лик свой и забывает имя свое», но потом все же возрождается, Вяч. Иванов пишет: «Этот возродительный душевный процесс, на утверждении и предвкушении которого зиждилась в древности чистая форма Дионисовой религии и который составляет центральное содержание мистического нравоучения в христианстве, Достоевский умел, насколько это дано искусству, воплотить в образах внутреннего перерождения личности» (IV, 414).

Получается так, что мистика дионисизма и мистика христианства совпадают, причем то, что составляет глубинное основание дионисийской религии, является важнейшим и в христианстве. Достоевский, не зная ничего о дионисизме, тем не менее, лучше других это почувствовал. И назначение России он увидел именно в том, чтобы явить народам образ некоего христианско-дионисийского духовного преображения, — образ подлинно трагедийный и мистериальный.

По мнению Вяч. Иванова, «провозглашенная Достоевским „самостоятельная русская идея“ — идея преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь — есть единственный нам открытый творческий путь» (IV, 465). Знаменательно, что такая идея рождается в нашем сердце «под действием Промысла, погрузившего его в темную могилу», «в тьму Ариманову» (IV, 472), где оно подобно зерну, кото-

---

<sup>7</sup> К 147-летию Вячеслава Ивановича Иванова: Дни Вячеслава Иванова в Музее Достоевского. 15 февраля 2013 г.: [http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2013/05/dni\\_ivanova\\_v\\_muzee\\_dostoevskogo\\_15.02.2013.pdf](http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2013/05/dni_ivanova_v_muzee_dostoevskogo_15.02.2013.pdf)

рое прорастет только после того, как погибнет (здесь одно из основных положений Евангелия представляется как бы «перекодированным» принципом дионисийской трагедии). И в связи с этой идеей несколькими страницами ниже говорится о русской соборности, «которой ничего не дано, чтобы победить мир, кроме единого Имени и единого Образа» (IV, 481).

В статье «О существе трагедии» Вяч. Иванов напоминает о том, что числом Диониса всегда была диада — символ «разделения в единстве» и «источник всякой множественности» (II, 191). Диада противопоставлена аполлоновской монаде «как мужескому началу противостоит начало женское» (Там же), и у трагедии поэтому «женская душа»: «женщина осталась главной выразительницей глубочайшей идеи трагедии, потому что изначала Дионисово действие было делом женщины, выявлением ее сокровенных глубин и неизреченных душевных тайн» (II, 197). Героиня трагедии изначально — менада (вакханка, охваченная дионисийским исступлением); в ее душе борются две противоположные силы: она «любит — и яростно защищается от любовного преследования; любит — и убивает» (II, 198). Иначе говоря, менада стремится к жертвенному слиянию с богом, движимая любовью к нему, и одновременно противится этому, инстинктивно отстаивая свою мнимую обособленность. Эти силы не примиряются ни в каком конечном «синтезе», и поэтому «призываемый конец трагедии — гибель, ее развязка убийственна» (II, 198). Но именно в гибели (в рамках обряда — сугубо ритуальной, равной «опустошению» и «изнеможению» души), при очищающем влиянии бога, «утверждается ... женская цельность, ... женщина, как древнейшая жрица, женская стихия, как стихия Матери-земли, Земли-колыбели и Земли-могилы» (Там же).

В принципе, Россия Достоевского, какой ее видит Вяч. Иванов — это тоже некая «менада», воплощенная в образе каждого из героев-богоборцев. Она любит Бога и тоскует о Нем, но она же подчиняет себя соблазну эгоистического обособления, атомизации, «саморасточения». Она восстает «против исконных законов Матери-Земли» (своих собственных, но только в этом качестве как бы не еще постигнутых, законов), которая



в своем гневе насылает на нее «Эринний душевного ужаса» (IV, 533) и заставляет каяться, после чего становится возможным ее новое рождение. Сущность этого последнего — жертвенное единение с Землей (оцелостнение и оформление «женской стихии», теперь уже обращенной не к своим страстям, а к образу небесного Жениха), а его форма — соборность, живущая только «единым Именем» и «единым Образом».

Итак, русская соборность, по Вяч. Иванову, есть соборность, в идеале, общеславянская (интересно, что в статье «Лик и личины России» поэт поддерживает мысль Достоевского о необходимости восстановления в Царьграде столицы славянского и всего христианского мира (см.: IV, 469); этот мотив придает всей концепции пусть неяркую, но все же достаточно отчетливую мессианскую окраску). Кроме того, это соборность экуменическая, имеющая дионисийский исток и рождающаяся из трагедии, понятой как мистерия духовного преобразования человека.

Перед нами — образцовый пример модернистского «синтеза», который призван связать воедино совершенно различные элементы — христианскую соборность и античный дионисизм, Евангелие и греческую трагедию, античного героя-богоборца и теоретика «своеволия» из романов Достоевского. По верному замечанию Памелы Дэвидсон, здесь «создается новая синкретическая версия русской идеи, в которой мистики, вдохновлявшие Иванова, такие как Федор Достоевский, Алексей Хомяков, Владимир Соловьев как бы „пересажены“ на плодородную почву классической античности, воспринятой в призме Диониса в его трагическом и катартическом аспекте»<sup>8</sup>.

Мессианское (т. е. если и не прямо «спасительное», то просто актуальное для всех христианских культур) значение соборного «монантропизма», с точки зрения Вяч. Иванова, по видимому, заключается не только в том, что он служит приме-

---

<sup>8</sup> Davidson P. Vyacheslav Ivanov and C. M Bowra: A correspondence from two corners on humanism. Birmingham, 2006. P. 16.

ром подлинно христианской совместности, но и в том еще, что он возрождает и включает в регистр непосредственного переживания память о некоем «праистоке» человеческого бытия, об изначальной мистерии богоборчества, преступления и преображения.

Понятие (правильнее сказать, философско-поэтический символ) Памяти в данном контексте имеет ключевое значение. У Вяч. Иванова им, как правило, обозначается онтологически самостоятельное, скрытое «в глубине глубин, нам недостижимой» (Ш, 410), начало преемственности и согласия в человеческом мире, — начало, посредством которого «Нетварная Премудрость учит человечество обращать средства вселенской разлуки — пространство, время, инертную материю — в средства единения и гармонии, и тем осуществить предвечный замысел Бога о совершенной твари» (Ш, 431). Память имманентна сознанию, поэтому она может быть названа его «истокom». Если понимать этот «исток» не в чисто метафизическом, а в конкретно-историческом смысле, то Память оказывается тесно связанной именно с античностью, или, точнее, с теми трагедийными архетипами, которые мы в ней находим.

Так в представлении об особой роли России сдвигается на второй план, казалось бы, необходимый и неизбежный для него элемент этноконфессиональной исключительности, а знаменитая идея Достоевского о «всечеловечности» русской души получает дополнительное (хотя и несколько неожиданное) мифопоэтическое углубление.