



А. Б. ШИШКИН

Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского

И правоверный Кальдерон
Провозгласил, что жизнь есть сон.
Жизнь — сон, с тех пор, как взял на веру
Адам, что скользкий мистагог
Сулил, и вверясь Люциферу,
Мир вызвал из себя, как бог.
И нежный рай, земле присущий,
Марой покрылся, в смерть бегущей.

В. Иванов. Римский дневник 1944 года

1

11 января 1921 года между Вячеславом Ивановым, в то время профессором бакинского университета, и его учеником Моисеем Альтманом произошел знаменательный диалог. Его записал Альтман в своем дневнике:

«...Говорили о реализме и романтизме. <...> Мое мнение, что ложноклассицизм в романтизме имел (и имеет) не свою противоположность, а свое продолжение. Остывшее блюдо ложно-классицизма было вновь подогрето “пылкостью” романтизма, но сущность оставалась все та же. Романтики те же ложно-классики, отсюда и тяготение их к классицизму (“баллады” Жуковского, перевод Гомера). Манилов — вот образ романтика (конечно, пародия) и движимый тем же тяготением к классическому называет он детей своих — Периклес и Фемистоклос. Шиллер переводит греческие баллады, Манилов — дает античные имена детям, но это два проявления одной сущности.

— Ну а я романтик? — спросил В. меня. — Вы по форме классик, по содержанию — романтик. — Значит, Манилов? — Я замялся.

— Нет, — продолжал он, — периодами я только был романтик. Когда же писал “Кормчие Звезды”, и теперь, я не романтик. Зиновьева-Аннибал называла романтиков “вожделирующими и импотентными”. А вот <...> из глубочайших наших современников, гениальный Флоренский, исходя совершенно из других принципов и разрешая совершенно другие вопросы, не проливает ли свет и на наш вопрос? В “Столпе и Утверждении Истины” Флоренский рассказывает, как на [Вселенском Никейском] соборе был великий спор о том, есть ли Христос $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ или $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$, то есть спор шел о букве йот (ι <...> — вот предмет расхождения), есть ли Христос едино- или подобо-сущий. И Церковь утвердила Единосущие: Я и Отец — одно. Вопрос о Едино- и Подобо-сущии не только, однако, теологический, — и Флоренский им отмыкает замки логики и любви. И вот, — продолжает В., — не нужно ли и “романтическую” проблему отмыкать этим ключом? Бог — *Ens Realissimum* [Реальнейшая сущность (лат.)] — единосущий, первый же романтик — Змея, утверждающая подобосущие, только подобие, а не едино. Вы будете *как* боги — не богами. И соблазненный Адам первый романтик (его тоска о “потерянном рае”, его “любовь и вражда” к Еве — все это плоды, упавшие с древа познания романтического, а не реалистического воплощения). Христос — единосущий, иначе он был бы романтиком (и евреи были бы правы и им бы (евреи не романтики) делало честь, что они романтического Христа не приемлют), но он — как Отец — *Ens Realissimum*. Христос — реалист¹.

Я спросил — “Так ли это, однако? Не есть ли Сын действительно романтик в память об Отце (романтическое прошлое) и в тяготении к Отцу (романтическая даль). Сын — неполнота, “вожделирующий и импотентный”. Да минет меня чаша сия. Но да будет воля Твоя. А Адам Кадмон не романтик ли — и до падения: ведь и создан по подобию Божьему?”

— Нет, — возразил В., — он создан по подобию и по образу, тут больше, чем подобие.

— А вот черт, — продолжал я, — это пародия на Бога, он-то действительно романтик. В нем все атрибуты романтизма и не от него ли все его “качества”?» (Альтман. Л. 3—4)².

Контрапункт голосов Вяч. Иванова и Альтмана и их идеальных собеседников вызывает в памяти слова Федора Степуна о теоретических работах Вяч. Иванова: «Во всех них сверху падающий луч религиозно-философской мысли легко и естественно

пронизывает все <...> планы современной культуры. О чем бы Вячеслав Иванов не думал, он, как все представители религиозно-философской мысли русского символизма, всегда думает об одном и том же и одновременно обо всем сразу» (Степун, 1962. С. 144).

Необыкновенный интерес этого диалога заключается, прежде всего, в том, что здесь — в устном конвициальном жанре — Вяч. Иванов находится вне той системы литературного этикета или канона, жестко ограничивающего число авторов, на которых он находит возможным сослаться (это, между прочим, одна из главных трудностей изучения писателя)³.

Имя Флоренского в число этих этикетом разрешенных авторов не входит, характерно, что мы найдем его упоминание лишь единожды — в примечании к статье «Живое предание», где Вяч. Иванов осторожно отмежевывается от одной из тенденций «Столпа и Утверждения Истины»⁴. Во всех же остальных обширных теоретических изысканиях и многих малых откликах на живую хронику современной культурной жизни имени Флоренского мы не найдем.

Тем больше контраст от свидетельства Альтмана: оно (как и некоторые другие мемуарные и эпистолярные свидетельства — см. ниже) указывает на, как минимум, приемлемость для писателя одного из главных категорий *magnum opus*'а Флоренского. Как бы в скобках, в качестве примера приведем другое свидетельство, отделенное от записи Альтмана лишь одним годом: в 1920 г. на возглавляемом Вяч. Ивановым московском «кружке поэзии» Фейга Коган читает свою поэму «Бог», она предварялась эпиграфом:

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des philosophes et des savants.

«Это из ладанки Паскаля, которую он на шее носил», — пояснила она. «Это Вы у Флоренского взяли?» — спрашивает В.И. — «Да» (Ф. Коган. Л. 60).

Показательно, таким образом, что известный «амулет» Паскаля ассоциируется в данном случае у Вяч. Иванова в первую очередь, с рассказом о нем Флоренского в 25-й главе «Столпа и Утверждения Истины» (см. Флоренский, 1914. С. 577—581).

Другой интерес сообщения Альтмана иного рода: в случае, если мы дословно принимаем все, что в нем сказано, то перед нами попытка сформулировать (или переформулировать) «реализм» или «реалистический символизм», который Вяч. Иванов исподволь обосновывал в теоретических статьях 1900—1910-х гг., с

помощью церковного догмата, который лежит в основе богословия о. Павла. Значение этой попытки трудно переоценить: в самом деле, если точки соприкосновения Вяч. Иванова и Флоренского уже не раз пытались наметить или обозначить⁵, то здесь перед нами находится, говоря на философском жаргоне, констатация их субстанциального единства по одному из вопросов первостепенного характера. В самом деле, идея единосущия является фундаментальной для о. Павла: она лежит в основе его философии имени и философии жизни, в основе его онтологизма и гносеологии, представления о реальности и концепции реалистического искусства, противопоставляемого им искусству иллюзионистическому или ирреалистическому (см., прежде всего, Флоренский, 1988. С. 117, 118, 160; Флоренский, 1914; а также Зернов, 1974. С. 113; Фудель, 1972. С. 41; Свиридов, 1982. С. 73—74; Слесинский, 1984. С. 121—138). Если бы мы смогли проследить систематически присутствие этого начала на всех уровнях поэтических и прозаических сочинений Вяч. Иванова, не приблизились бы мы к главной оси русского религиозно-философского символизма?

В настоящий момент, однако, имеет смысл, отметив возможность самой постановки такого рода задачи — в надежде когда-нибудь вернуться к ней — еще раз, возвратиться к открывающей наше сообщение беседе Вяч. Иванова с Альтманом.

Исходный пункт импровизации Вяч. Иванова о «романтизме» и «реализме» — четвертая глава «Столпа и Утверждения Истины», где Флоренский рассказывает о принятии на Никейском соборе догмата о единосущии Отца и Сына и Духа Св.; важно отметить, что принятие этого догмата для Флоренского означает «не только христологический догмат, но и духовную оценку расщепленных законов мышления», в нем — зерно всего «христианского миро-понимания» (Флоренский, 1914. С. 54). Указав на исторический смысл богословского догмата, Вяч. Иванов, в духе хода мысли Флоренского, применяет догмат к своему частному случаю — определению «реалистического» и «романтического» искусства; в основе первого, по Иванову, лежит стремление к единосущию, в основе второго — к единоподобию. В первом случае перед нами человек до падения и — в эсхатологическом единстве всего человечества — Новый Адам — Христос, окончательно отождествленный, в образе и подобии Своем, с *Ens Realissimum*. Во втором случае перед нами искажение, пародия на *Ens Realissimum*, иллюзионизм. Импровизация Вяч. Иванова, таким образом, своего рода философская притча о слове — имени — символе, а ось ее — один из первопринципов Флоренского.

Здесь естественно было бы задаться более широким вопросом об общих исходных установках Флоренского и Вяч. Иванова, степени близости их главных идей и терминов. Однако на сегодняшний день вряд ли возможно предложить в этой связи сколь бы то ни было положительный ответ, так как значительная часть наследия Флоренского, включая его переписку с Вяч. Ивановым 1913—1918 гг., еще не опубликована. Поэтому сейчас мы ограничимся рассмотрением — в самом предварительном виде — представления о символе Вяч. Иванова и Флоренского.

2

Для Вяч. Иванова и Флоренского символ пронизывает все пласты бытия, как горизонтально — во времени, так и вертикально — в пространстве. В качестве примера достаточно вспомнить одно из блистательных эссе Флоренского «Точка» (1922), где о. Павел выстраивает два спектра символического значения точки: положительный, или, иными словами, бытийственный, и отрицательный, или небытийственный — от символического значения начала, входа в иной мир, рождения мировой Матерью до — переходя к другому пределу — символического значения *ничто*, смерти, уничтожения, пассивного мирочувствия, мира как иллюзионистического ничто (см. Флоренский, 1984. С. 110, 115); здесь Флоренским как бы практически применяются мысли Иванова о многозначности символа, различных значениях символа в разных сферах сознания, которые воедино составляют «иерархию планов божественного всеединства» («Две стихии в современном символизме» — Иванов, II. С. 537).

Итак, символ не только многоступенчат, но и иерархичен. Что же находится на верхнем пределе этой иерархии?

Когда Флоренский 18 июня 1904 г. писал А. Белому о его поэтическом сборнике «Золото в лазури» — «Может быть Вы <...> сами и половины в своих стихах не понимаете, не понимаете ценностей. С некоторыми вещами можно богослужение совершать» (Флоренский, 1974. С. 159), то это, наверное, была высшая похвала в его устах. «Можно богослужение совершать» — конечно, метафора, но не указывает ли она на правильное направление поисков? В самом деле, если богослужение и для Флоренского, и для Вяч. Иванова — «естественная ось» различных искусств, не следует ли в самом богослужении искать символов «высшего предела»? Таким Символом (в отличие от символа со строчной буквы) являются Евхаристические Дары, в коих на литургии, по

традиционному христианскому вероучению, пшеница и вино пресуществляются в Божественное Тело и Кровь; термин «пресуществление» означает полное претворение имманентного в трансцендентное. Св. Дары — «альфа и омега мира», «абсолютная точка мира», по Флоренскому («Философия культа» — Флоренский, 1977. С. 132); другие символы в субстанциальном смысле на несколько порядков ниже. Кажется, именно об этом шел разговор Вяч. Иванова и Альтмана 21 августа 1921 г., когда поэт выговаривал своему ученику: «не Вам меня учить, что и перед смертью причащаются символами <...> тут может быть речь уже не о символах, а о Символе»⁶.

Символ с большой буквы не равен символу со строчной: первое есть «символ символов, Плоть слова» (Иванов, П. С. 601), «мистическая плоть рожденного в вечности Слова» (Там же. С. 597), второе — «слово, становящееся плотью, но не могущее ею стать; если же бы стало, то было бы уже не символом, а самую теургическую действительностью» (Там же. С. 614). В каком-то смысле можно было бы сказать, что между Символом с большой буквы и символом со строчной существуют отношения — вновь пользуясь терминологией Флоренского — антиномического тождества. В этом смысле, если согласиться с С. С. Аверинцевым, что «система символов Иванова задумана как своды, смыкающиеся, сходящиеся с разных сторон», ученому здесь приходит на ум архитектура куполов Hagia Sophia (Аверинцев, 1986. С. 29), то увенчивает главный купол этого храма симвонологии Иванова именно «слово, становящееся плотью». Здесь прежде всего обращает на себя внимание стихотворение Вяч. Иванова «Язык» 1927 г. — оно является как бы последним символистским поэтическим манифестом (или завещанием), на что указывает его особое положение в «Свете Вечернем»; ключ для понимания смысла этого стихотворения дают два его первоначальные названия: «Слово-Плоть» (под этим названием стихотворение впервые было опубликовано в «Современных записках» в 1937 г.) и «Λόγος, Σοφία, Ποίησις» (беловой автограф в Римском архиве).

Символ высшего предела Вяч. Иванова, таким образом, — символ символов, ставшее Плотью Слово первой главы Евангелия от Иоанна. Символ искусства принадлежит существенно иному, более низкому плану бытия, но — что принципиально важно для ивановской симвонологии — принадлежит в принципе той же вертикальной оси. В 1913 году Иванов писал: «Хотя всякий истинный символ есть некое воплощение живой божественной истины и постольку уже реальность, все же он реальность низшего порядка, бытийственная лишь в связи символов, условно-онто-

логическая по отношению к низшему и меоническая в сравнении с высшим, а следовательно, и бесконечно менее живая жизнь нежели Человек, который есть живой и сущий воистину, каковым и остается и с глазу на глаз с Самим Присносущим. <...> Символ же есть жизнь посредствующая и опосредствованная, не форма, которая содержит, но форма, через которую течет реальность, то вспыхивая в ней, то угасая, — медиум струящихся через нее богоявлений» («О границах искусства», Иванов, II. С. 647).

В этой исподволь, как представляется, обдуманной дефиниции с ее многозначительными оговорками (отметим принципиальность утверждения Иванова, что реальность символа «бытийственна лишь в связи символов») речь идет, по сути дела, все о той же симвоологической вертикали — восхождении от «реального» к «реальнейшему», «a realibus ad realiora»; в этой вертикали символ может иметь различные степени причастности к реальности высшей: от realibus, то есть лишь пульсирующего просвечивания реальности в вещи, до существенного проникновения символизируемого в символизирующее, трансцендентного в имманентное, ноуменального в феноменальное⁷.

Философский и христианский символизм о. Павла, его напряженный и глубокий интерес к проблеме символа, — как писал Флоренский в 1920 г., он « всю свою жизнь <...> думал в сущности об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении» (Флоренский, 1988. С. 117) — разумеется, не мог оставаться чужд симвоологических исканий его современников (противоставление симвонологии Флоренского с одной стороны и Андрея Белого и Вяч. Иванова — с другой, сделанное С. М. Половинкиным [ср. Флоренский, 1988. С. 160] основано на недоразумении). Что существенно сближает позицию Флоренского с позицией Вяч. Иванова, так это «лестница Иакова в каждом центре любого горизонта» («Переписка из двух углов» — Иванов, III. С. 412), вертикаль символов, каждый из которых, в силу своего нахождения в этой вертикали, обладает онтологическим, объективным статусом (в отношении поэзии Иванова это блестяще показал С. С. Аверинцев — см. Аверинцев, 1986. С. 30 и далее). Замечательно при этом практическое совпадение у Флоренского с Ивановым верхних пределов иерархии символов, где ноуменальное проникает в феноменальное: Иванов, как мы читали выше, именовал этот крайний предел «символом символов, плотью слова»; в отношении же о. Павла здесь уместно процитировать современного исследователя, по мнению которого предпосылка «*И Слово плоть бысть* <...> стала определяющим началом мировоззрения

Флоренского, а интуиция воплотившегося слова и одухотворенной телесности образовала собой глубокий, интимнейший нерв его философии» (А. Иванов, 1989. С. 37).

В «вертикали» Флоренского промежуточное положение между верхним и нижним пределом могут занимать символы искусства (те, которые о. Павел называл особо проработанными духом вещественными образованиями — см. письмо Флоренского к В. И. Вернадскому от 21 ноября 1929 г. — Флоренский, 1989. С. 198), верхний предел принадлежит символам литургическим и богословским. «Догматы, Крест, Имя Иисусово и Крестное Знамение суть именно схемы человеческого духа, в коих открывается высшая реальность и, по мере очищения сердца нашего, схематический характер сих символов все более уплотняется в *реалистический*. Поэтому греховный разум стремится к нижнему пределу этих символов, — к чистой и прозрачной феноменальности, а разум духовный — к пределу верхнему, к безусловной и всереальной ноуменальности. Через эти схемы, в зависимости от нашего внутреннего устройства, мы видим или *Nihil Absolutum* или *Ens Realissimum*. В промежутке же, сообразно восхождению духовного, располагается весь путь *a realibus ad realiora*» (Флоренский, 1914. С. 678—679).

В этой дефиниции необходимо отметить, что Имя Иисусово и Крест в системе мысли Флоренского единичны Иконе (икона — «написанное красками Имя Божие» — «Иконостас» — Флоренский, 1985. С. 225); таким образом, бытийственен не всякий символ, а лишь высшее звено вертикали⁸. Узрение этого верхнего предела, по Флоренскому, обусловлено духовной и волевой установкой личности, и ум может только *стремиться* к этому пределу.

Между прочим, эта дефиниция содержит явную и для многих современников понятную (ср., например, Мандельштам, 1987. С. 172; Белый, 1922. С. 14) отсылку к ивановской симвонологии; в том же 1914 году Флоренский писал о необходимости «признать формулу Вяч. Иванова, по которой художник и поэт восходят *a realibus ad realiora*, ибо художественные произведения — *entia realiora* в сравнении с миром чувственных восприятий» (Флоренский, 1914 а. С. 34).

История дружеских отношений Иванова и Флоренского, их общих духовных позиций и онтологических предпосылок — дело дальнейших разысканий. Сейчас же мы можем закончить сообщение миниатюрной портретной зарисовкой лица Флоренского, которую мы находим в разговоре Иванова с Альтманом 9 февраля 1921 года. Альтман спросил: «А каков Флоренский по вне-

шности?» В. Иванов: «Он еще молодой, лет 37, лицо у него восточное, в нем что-то армянское, большой длинный нос, очи всегда направлены долу, улыбка загадочная и двусмысленная, как у Джиоконды» (Альтман. Л. 28). Сопоставление облика Флоренского с художником итальянского Возрождения известно — «в его облике, в профиле, в отражении лица, в губах и носе было нечто от образов Леонардо да Винчи, что всегда поражало», — писал о. Сергей Булгаков (Булгаков, 1987. С. 511); однако ивановское сравнение улыбки Флоренского с Моной Лизой не должно нас сильно удивлять: Вяч. Иванов, как известно из тех же «Бесед» Альтмана, считал, что в Джиоконде Леонардо изобразил самого себя.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Слово «реализм» в русской литературной культуре начала XX в. могло употребляться в достаточно специфическом смысле; систематически показал это Джеймс Вест. Так Ф. Сологуб, в частности, интерпретировал символизм как развитие реализма, причем видел в нем одновременное присутствие двух планов: земного и космического; точному изображению поэтического образа должно соответствовать определение его места во вселенском порядке; это, отмечает Вест, приближает Сологуба в данном аспекте к позиции Вяч. Иванова, который здесь, в свою очередь, опирается на соловьевскую идею вселенского порядка.

Любопытно, что Г. Чулков в книге «Вчера и сегодня» 1916 г. называет Вяч. Иванова реалистом — на том основании, что лирический микрокосм его соответствует объективно данному макрокосму (что опять-таки, комментирует Вест, основывается на соловьевском представлении о связи внутреннего мира личности и объективного, божественного космического порядка).

Показательна, далее, статья С. Булгакова 1904 г. «О реалистическом мировоззрении»; Булгаков утверждал здесь, что метафизические идеалисты (к ним относил он и себя) стоят на реалистической почве, в то время как многие позитивисты исходят из субъективного идеализма; по Булгакову, лишь идеалисты являются истинными «реалистами», ибо признают духовные феномены столь же реальными, как и физические (см.: Вопросы философии и психологии. Кн. 73. С. 384, 386; ср.: Вест, 1971. С. 153—162) (представляется, что подобная формулировка достаточно близка к позиции Флоренского).

Обосновывая «реализм» или «реалистический символизм», Вяч. Иванов противопоставлял им «эстетический идеализм» или «идеалистический символизм», искусство иллюзионизма. Что же писатель вкладывал в этот термин? В известной формуле статьи 1908 г. «Две стихии в современном символизме»: «Мы защищаем реализм в искусстве, понимая под ним принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем» (Иванов, П. С. 539). «Явление» соответствует феноменальному, а «существо» — ноуменальному. В употреблении здесь термина «реализм» чувствуется скры-

тая полемика с писателями противоположного символизму лагеря; так, в этой же статье Иванов отмечает, что в средние века фантастика и натурализм «объединяются понятием реализма, если мы решимся придать последнему термину значение, по праву ему принадлежащее, — значение такого искусства, которое требует от художника только правильного списка, точной копии, верной оригиналу передачи того, что он наблюдает или о чем осведомлен» (Там же. С. 543; здесь явные переключки с представлениями о средневековом искусстве Флоренского — ср. ниже, примечание 5). Позицию Вяч. Иванова во многом проясняет его интерпретация мировоззрения Достоевского как онтологического реализма (см. кн. 1930 г. «Достоевский» — Иванов, IV. С. 485; ср. также с. 511). В другом смысле употребляет слово «реализм» Вяч. Иванов в 1930 г.: характеризуя философский полемический диалог с Гершензоном в «Переписке из двух углов», он называет его «своеобразным возобновлением векового и протегического спора между реалистами и номиналистами» (Иванов, III. С. 419); свою позицию Иванов, стало быть, определяет как реалистическую — в историко-философском смысле. Флоренский, между прочим, в программе своих лекций по истории философии на 1914/15 учебный год в Московской духовной академии после темы «борьба реализма и номинализма в средние века» поместил тему «о “реализме” в новое и новейшее время» (Андроник, 1986. С. 231) и в 1922 г. предполагал опубликовать в 3 выпуске журнала «Маковец» статью «О реализме» (Мислер, 1983. С. 54).

Термином «реализм» Флоренский пользуется для определения собственной позиции в итоговой статье о своем жизненном пути в 1924 г.: «иллюзионизму, субъективизму и психологизму он противопоставляет реализм как убеждение в трансубъективной реальности бытия» (Флоренский, 1988 а. С. 115). Как и Иванову, о. Павлу важно удержать термин «реализм», как и «реальность» за своей системой: «Слово и понятие *реальность* слишком увесисты, чтобы приверженцам того или иного миропонимания было безразлично, останется оно за ними или отойдет противнику. <...> Кому не лестно *свое* счастье реальным и естественным, т. е. вытекающим *без* нарочитого вмешательства — из самой реальности. Странники ренессансного непонимания захватили себе и захватили эти заветные слова, похитив их у платонизма и его средневековых наследников. <...> Наша задача — вернуть их внукам их законных владетелей» (Обратная перспектива. — Флоренский, 1985. С. 159—160).

² Публикация «Бесед» Альтмана в «Ученых записках Тартуского государственного университета» (1968. Вып. 209. С. 297—325) носит следы переработок и сокращений; текстологическая достоверность этой публикации вообще может быть поставлена под сомнение (в частности, имя о. Павла Флоренского здесь систематически исключается). Я цитирую «Беседы» по машинописи, переданной М. С. Альтманом Д. В. Иванову; машинопись хранится в Римском архиве В. Иванова. Цитированные фрагменты сверены также с автографом «Бесед», который хранится в архиве семьи Альтмана.

³ Наблюдение это принадлежит С. С. Аверинцеву и Н. В. Котрелеву — см. Аверинцев, 1986. С. 43. Здесь обращается внимание на письмо Вяч. Иванова к В. Брюсову от 14/27 января 1905 г., где Вяч. Иванов, между прочим, пишет: «То, что вчера было ложью, сегодня может быть истиной. Это знает всякий государственный человек. Знаю, что этот тезис выгоден подлецам. Но и слово: “Оставь отца своего и мать свою” — может быть выгодно подле-

цам. Все же тезис верен и для людей честных и твердо убежденных. — Я же лично думаю о переживаемом, что лозунг: “Теперь не время буйным спорам — вы, ликторы, закройте форум; молчи, неистовый трибун!” — теперь неверен. А еще недавно война была — императив гражданского воздержания. Ныне же, несмотря на войну, форум должен быть открыт» (Переписка, 1976. С. 472). По мнению С. С. Аверинцева, это письмо «многое разъясняет в психологической установке Вяч. Иванова, апеллирующего к мудрости “государственного человека”».

Ср. далее у Аверинцева: «Из-за соблюдения своеобразного этикета, между прочим, так трудно реконструировать в самой относительной полноте круг чтения этого poeta doctus: как правило, он цитирует в своих статьях авторов, тщательно отобранных и принятых в некий канон, избегая цитировать авторов “неканонических”. В его канон входит Данте, но не входит средневековая латинская поэзия секвенций, которой, однако, поэт должен был очень глубоко пропитаться, чтобы из его сновидения наяву могла сама собой возникнуть “секвенция” “Breve aevum separatum” (Иванов, I, 130—131; II, 395); исключена, за вычетом Кальдерона, европейская поэзия XVI—XVII вв., столь близкая Иванову; или, чтобы остановиться на примерах более поздних, в канон входит Ницше, но не входит Рихард Вагнер, оставаясь в лучшем случае на границе канона. Любопытно, что единственное место из вагнеровских текстов, которое несколько раз цитируется в статьях Иванова (в его собственном переводе) — это монолог Ганса Закса о сущности поэзии из “Мейстерзингеров”, уже процитированный в “Рождении трагедии” Ницше и этим как бы приобщенный канону. (Через тысячу лет филолог мог бы сделать из этого вывод, что поэт никогда не читал и не слушал вагнеровских музыкальных драм и знал о них из Ницше, что заведомо абсурдно.) Никто никогда не процитирован у Иванова только потому, что Иванов его знал, или даже только потому, что Иванов его любил» (цитируется по русскому оригиналу статьи, находящейся в римском архиве Вяч. Иванова).

⁴ Ср.: «...духовное, а не житейское, вечное и вселенное в местном и временном <...> кафолический догмат, священное и литургическое предание, дух богочувствования, хранимый в преемстве сердечного опыта отцов, — все это достойно именуется православием. Но неправо означаются тем же именем — бытовое предание, культурный стиль, психологический строй, внешний распорядок церковного общества. Упомяну кстати, что эстетический критерий церковности, о котором говорит о. П. Флоренский в глубокомысленной книге “Столп и утверждение Истины”, кажется мне опасным своею зыбкостью; он, несомненно, оправдывается в глубинах мистической жизни и на высотах платонического созерцания, но может оказаться пагубным в истолковании культурно-феноменологическом» (Иванов, III. С. 806).

⁵ В 1976 г. С. С. Гречишкин, Н. В. Котрелев и А. В. Лавров отмечали, что «между Ивановым и Флоренским была глубокая приязнь; в их творчестве налицо ряд общих тем, разрешающихся часто сходным образом» (Переписка, 1976. С. 471). Из этих «общих тем» Иванова и Флоренского указывают в настоящее время на концепцию синтеза искусств, точнее, античной трагедии и мистерий и христианского литургического действия — см. Мислер, 1983. С. 18—19; Никитин, 1988. С. 227; С. З. Трубачев, 1988. С. 101; Каухчишвили, 1988. С. 443.

Действительно, сопоставление соответствующих текстов Вяч. Иванова и Флоренского достаточно знаменательно: говоря о «входящих в состав

храмового действия <...> искусствах <...> об искусстве огня, об искусстве запаха, об искусстве дыма, об искусстве одежды <...> и до своеобразной хореографии, поступающей в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей» Флоренский прибавляет: «Вкусивший чар античности хорошо знает, до какой степени это все антично и живет как наследие и единственная прямая отрасль древнего мира, в частности — священной трагедии Эллады» («Храмовое действо как синтез искусств», 1919 — Флоренский, 1985. С. 53). Источником здесь безусловно является статья Вяч. Иванова «Чурленис и проблема синтеза искусств» (1914): «Бросим взгляд и на отправляемое поныне богослужение. Все искусства представлены в нем, и больше, чем искусства — все чувственно приятное, как благовоения. <...> Вот три двери в иконостасе, — три двери трагической сцены эллинов. Вот солея — проскенион, и архиерейское место — фимела оркестры. А вокруг строятся два полухория древнего хора, и антифонно звучат строфа и антистрофа, и оркестрически движутся в драгоценных стóлах священнослужители, и звучит в речитативах и пении все гимническое великолепие эллинской поэзии...» (Иванов, III. С. 167).

Т. Венцлова указывает, что «символология» Флоренского в некотором роде является завершением исследований русского символизма и близка к теориям Вяч. Иванова и, кроме того, Юнга, Э. Кассирера и М. Элиаде — Венцлова, 1989. С. 239. Говоря о внутреннем единстве «мысли и жизни, творчества и личности» Флоренского, С. С. Хоружий отмечает, что «тяга к такому <...> единству глубоко характерна для того духовного течения, с которым он теснее всего был связан». Это течение исследователь определяет как «философское крыло русского символизма», и к нему он относит Флоренского, А. Белого и Вяч. Иванова не в «смысле формального отношения в каких-либо группировках, но в более существенном смысле близости творческих позиций и совместной разработки определенного миропонимания» — Хоружий, 1988. С. 180.

⁶ Запись Альтмана от 21 августа, к сожалению, отличается некоторой невнятицей; главный смысл, однако, как представляется, передан достаточно близко:

«Я читал свои записки В. о нем. Прочел я и то место, где говоря о символах В. выразился: “Когда по лбу ударят грабли, тут уж не до символов”. Как, возмущился я по этому поводу: символы только и хороши, как поэтическая метафора, как литературное украшение, а где дело всерьез коснется («по лбу грабли ударят»), тут уж не до символов...»

Да, сказал В., я от слов своих не отрекаюсь, я не предаю символы, но если я отрекся от “граблей”, я бы этим отрекся от самой жизни. Я старый морской волк в этом и не вам меня учить, что и перед смертью причащаются символами. Я испытал это на своей шкуре, но когда Вера умерла, я буквально лишился языка, и, конечно же, и языка символов. Да, при великом страдании (потом позже — да) не до символов, ты сам при этом становишься живым символом. Как я уже раз говорил, тут может быть речь уже не о символах, а о Символе».

⁷ Здесь уместно привести свидетельство иеромонаха Андрея Густава Веттера, который в 1930-е годы слушал доклад Вяч. Иванова в Папской восточной семинарии в Риме (Руссикуме): «Сильное впечатление осталось у меня от рассказа Иванова об одном из главных принципов символизма — восхож-

дении a realibus ad realiora — от реального к более реальному. Этот принцип врезался мне в душу. Символизм в моем личном мышлении стал играть очень важную роль. Именно это, между прочим, лежало в основании моего решения вступить в иезуитский орден». По словам о. Веттера, в симвонологии Иванова ему особенно близко «истолкование богословия таинств. Потому что таинства — тоже символы. Они сообщают ту благодать, которой обладают как символы. Таинства — символы, производящие то, что символизируют» (Веттер, устное сообщение, март 1989 г.).

⁸ Об «иконичности» («iconicity») как принципе, который находится в самом основании эстетической системы А. Белого, писал Стивен Кессиди — Кессиди, 1987. С. 303—306. Другой исследователь отмечает, что Вяч. Иванов понимает слово как икону вещи или явления, «параллелизм отношений к символу в религиозном как визуальном, так и в словесных видах искусства не мог не повлиять на теорию символа и символизма поэта. <...> Визуальный и словесный символы в своем приближении к сущности неизбежно иконизируются, слово становится иконическим символом, и в том смысле, в каком Евангелие можно назвать словесной иконой Христа, истинный символизм в понимании Вяч. Иванова можно назвать словесной иконой видимого реального мира, уходящего своими корнями в мир столь же реальный, но невидимый» — Лепяхин, 1988. С. 113—114. Подобное заявление без соответствующих оговорок может показаться излишне категорическим и малоубедительным. Говоря о «иконичности» слова у Вяч. Иванова, как и Флоренского, нельзя обойти вопрос об отношении их обоих к имяславчеству (ср., например, имяславческую идею об энергиях звучания сакрального имени в стихотворении 1915 г. «Невеглас» — Иванов, III. С. 557); изучение этого вопроса могло бы составить отдельное исследование. Об имяславии в особенности см.: *Antoine Niviere*: 1) *Le mouvement onomatodexe. Une querelle théologique parmi les moines russes du Mont-Athos (1907—1914)*. Paris IV—Sorbonne, 1987, 486 p.; 2) *L'onomatodoxie: une crise religieuse à la veille de la révolution*. In: *Mille ans de christianisme russe*. Paris, 1989; 3) *Les moines onomatodexes et l'intelligentsia russe // Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXIX (2) avril-juin 1988, pp. 181—194; 4) *L'expérience liturgique chez les moines onomatodexes de l'Athos — Liturgie, conversion et vie monastique // Conférences Saint Serge XXXV^e semaine d'études liturgiques*. Paris 28 Juin—1^{er} Juillet 1988. Roma, 1989.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* The poetry of V. Ivanov // *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher*. New Haven, 1986. P. 25—48.
- Альтман М. С.* Беседы с поэтом В. И. Ивановым. Машинопись в Римском архиве В. Иванова.
- Андроник.* Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии // *Богословские труды. Юбилейный сб. Московской Духовной академии (вне нумерации)*. М., 1986. С. 226—241.
- Белый А.* Поэзия слова. Пб., 1922.
- Булгаков С.* Слова. Поучения. Беседы. Париж, 1987.
- Венцлова Т.* Pavel Florenskij // *Storia della letteratura russa*. III. II novecento. I. Torino, 1989. P. 235—240.

- Вест* [West, James]. Russian symbolism. London, 1974.
- Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.
- Иванов В. И.* Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1971—1987.
- Иванов А.* Тело и телесность в гносеологии П. А. Флоренского // П. А. Флоренский. Философия, наука, техника. Л., 1989.
- Каухчишвили Н. Р.* A. Florenskij tra antichità e mondo moderno // *Euro-ora Orientalis*. 1988. VII. P. 431—449.
- Кессиди С.* Bely the Thinker // Andrei Bely. Spirit of Symbolism / Ed. by John Malmstad. Ithaca and London, 1987. P. 313—336.
- Коган Ф.* Кружок поэзии В. Иванова. Машинопись в Римском архиве В. Иванова.
- Лепяхин В.* Икона в поэзии и статьях Вячеслава Иванова // *Cultura e Memoria. Atti del Terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*. II Firenze, 1988. P. 105—115.
- Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1974.
- Мислер Н.* Il novesciamento della prospettiva // Pavel Florenskij. La prospettiva novesciata e altri scritti. Roma, 1983. P. 3—54.
- Никитин В.* Храмовое действо как синтез искусств // *Символ*. 1988. № 20.
- Переписка В. Брюсова с Вяч. Ивановым* // *Литературное наследство*. Т. 85. М., 1976. С. 428—545.
- Свиридов И.* Богословская концепция священника Павла Флоренского // *Журнал Московской Патриархии*. 1982. № 5. С. 73—75.
- Slesinsky R.* Pavel Florensky: A Metaphysics of Love. New York, 1984. 260 p.
- Степун Ф.* Встречи. Мюнхен, 1962.
- Трубачев С.* Музыкальный мир П. А. Флоренского // *Советская музыка*. 1988. № 9.
- Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. 1914. 814 с.
- Флоренский П.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
- Флоренский П.* Письма к Б. Н. Бугаеву (А. Белому). О Блоке // *Вестник РХД*. 1974. № 114. С. 149—192.
- Флоренский П.* Из богословского наследия [Философия культа] // *Богословские труды*. 1977. № 17. С. 85—248.
- Флоренский П.* Symbolarium. (Словарь символов). Предисловие. Точка // *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник*. Л., 1984.
- Флоренский П.* Воспоминания // *Литературная учеба*. 1988. № 6. С. 117—162.
- Флоренский П.* Автореферат // *Вопросы философии*. 1988. № 12. С. 113—119.
- Флоренский П.* Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского // *Новый мир*. 1988. № 2. С. 194—203.
- Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972. 142 с. (напечатано под псевдонимом «Ф. И. Уделов»).
- Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник*. М., 1988. С. 180—201.

