



Г. ЛАНДАУ

Византиец и иудей

I

<...>

Если бы история происхождения писем была не изложением действительности, а лишь художественным вымыслом, нам только осталось бы признать в ней новую занимательную выдумку, новое достижение литературного гурманства. Но для этого нет никаких оснований. Судя по всему, письма в действительности так и сложились, и это бросает свет и на духовную их подоплеку. При близости духовного общения — именно о важном, волнующем, глубоком естественно говорить, уходя от себя и от формы выражений — к предмету, существу; ценя свои высказывания, как лишь приближенные подходы, вариационные попытки охватить и передать содержание именно в вольной, легко повторной и пластически незавершаемой форме неокончательных, но с разных сторон нащупывающих словесных питаний. Конгениальная беседа, пока она не стала кабинетным *petit jeu*¹, есть неизменная форма общения о важном, о глубинном; и, может быть, — между сочувственниками — нет формы более адекватной, более проникновенной. Нет в касании предельного — письменности, равнозначной дружеской беседе, не укладывающейся в остывшие предложения. Даже постигнув малую пригодность письменных окаменелостей для достижения предельного, все еще можно в живом общении искать его мгновенных проблесков. Иванов и Гершензон этого общения избегают, когда оно почти неустранимо, и прибегают, может быть, к случайной, но все же при данных условиях показательной в своей затейливости литературной форме. Как прекрасно они ее осуществили!

Слова полновесные, образы чеканные, речения, насыщенные прочувствованным содержанием, приправленные продуманным чувством. Все добротное, обточено, отшлифовано, напоено глубокомыслием, выдержано искусством. Так прекрасно можно из углов одной комнаты переписываться о волнующих вопросах духа, когда уже ничем очень не волнуешься и, может быть, даже ничего очень не ценишь — кроме мастерства своих ответов.

В этом замечании нет упрека, тем более, что оно имеет разное значение применительно к каждому из двух авторов. Но вот по отношению к одному из них этот не-упрек становится все же недоумением. Вячеслав Иванов в своих письмах отстаивает неотменимую ценность культурных созиданий, и потому так естественно, что он не упускает случая их производить. Но Гершензон подымает «бунт» против культуры, и потому непонятно, почему так тщится он культурно кристаллизовать свое неприятие культурных кристаллизаций. Убедительность отрицающей проповеди подрываешь, облакая ее в отрицаемое; для борьбы с идолами странно было бы приносить перед ними жертвы. Но, впрочем, недоумение — лишь при первом подходе к этому противоречию. Дальше оно разъясняется — в ущерб разъясненному.

Мы уже от форм перешли к содержанию. Это «дерзкий бунт» Гершензона против культуры, утихомиримый равномерной мудростью Иванова. <...> Мы видим, как столь много познавший, вкусивший от стольких культур и сам не мало поработавший мыслитель почти повторяет слова, вложенные второразрядным стихотворцем в уста влюбленной капризной королевы: «Бросить прочь бы скорей этот пышный наряд, потушить бы огни и одной, без докучливой свиты, уйти...»². Только вот о том, чтобы погасить огни, у Гершензона не сказано. Но уже это само собой разумеется в акте отречения от культуры. Печальное сближение, тревожное сближение.

Чего же хочет Гершензон? Он нас предупредил, что отвергает принудительность мысли, и этим как бы оградил себя от критики и анализа. Вячеслав Иванов и не критикует и не анализирует, а только соблазнами встречной исповеди побуждает Гершензона шаг за шагом отстаивать свои позиции и, следовательно, все-таки рассуждать и даже дважды отводить возражения Иванова удовлетворенным утверждением: вот и я рассуждаю. Как для отрицания культуры он прибегает к культурно обточенным оформлением, так для выяснения своего неприятия умственной

принудительности он прибегает к рассуждениям и их признает. Противоречия казались законнее у влюбленной королевы.

Но могло ли быть иначе? Ведь, Гершензон еще не ушел из культуры, а только томится ею, и следовательно естественно, что томится он в ее же формах. Он в ней находится, ею проникнут, он — ее часть, и потому неудивительно, что самое отрицание ее — есть ее проявление; ему не может быть поставлено в упрек, что он культурно отвергает культуру и путем рассуждений отвергает рассуждения; ему это не упрек, но нам — в этом разрешение применить к нему критерий, оказавшийся и для него неизбежным.

Итак, он хочет «первоначальной свежести духа, чтобы идти где вздумается», хочет «свободы познания и исканий»³. Что это за первоначальная свежесть: идет ли речь о первобытном человеке, еще культуры не вкусившем? Но тогда не ясно ли, что ни свободы у него нет, ни свежести, и не может он идти куда вздумается, и нисколько ему не весело. Ибо страхом и кошмарами полна его душа; мысль окутана принудительностью, правда, не аристотелевской логики, но беспощадных традиционных ассоциаций, действия скованы неотменимостью извечных установлений. Что для него не от века бесспорно, то навеки неприступно; для исканий нет приманки предвидимых достижений. Скованный духовными цепями, задыхающийся в еле проветриваемой веками атмосфере, подавленный страхами, раб, он бы позавидовал гершензоновской свежести и свободе, если бы мог ее провидеть. Титаном должен он быть, чтобы раздвинуть неподвижные глыбы, заграждающие его горизонт, и беспечным порханием показали бы ему гершензоновские искания. Ибо свобода бывает не первозданной, и лишь приобретенной⁴; и свежесть находит дух, лишь упорно пробиваясь к вершинам, а никак не застает ее уготованной на исходе своего культурного пути. Да, впрочем, возвращаться ныне к Руссо и не значит отвергать культуру, а только капризничать в ее пределах. Так в одном из последних писем Гершензону и приходится отречься от первобытных дикарей.

Но, может быть, первоначальная свежесть духа относится не к началу культурности вообще, а к началу каждой отдельной культуры в частности. И действительно, в области ценностей не средственных (какова например, техника), а самодовлеющих, каковы религия, искусство, отвлеченное мышление, этическое действие, — великое, величайшее лежит неизменно в начале данного отрезка пути. Для динамики этих ценностей⁵ мог бы

быть выставлен имманентный им закон трех стадий, сообразно которому первую неизменно является усмотрение и оформление основополагающее, в основной ценности, сурово-величавое, сдержанно-решающее; на второй — пышное расцветание и обогащение внутренними возможностями; на третьей — разработка побочных ценностей, нагромождение частных, в которых постепенно тонет основная ценность, погасает исходная интуиция; и наконец, распыление и распад приводят к упадочничеству-декадентству. Таков имманентный закон развития самодовлеющих ценностей, как его можно вывести a priori из ценностного смысла, как его можно проследить на исторических явлениях, — когда обстоятельства позволяют им пройти предзаложенный в них путь развертывания. И не мечтает ли Гершензон не об отсутствии культуры, не о свободе от нее, а об этой первой ранней стадии каждой культурной индивидуальности. Там дороги еще не истоптаны и тропы не исхожены. Но менее всего именно там возможно «идти, куда вздумается»⁶. Там дух свеж свежестью первоначальной интуиции; но нет там свободы исканий. Дух уже заполнен заданностью неотменимой идеи, — в чем бы эта идея ни состояла и откуда бы она ни шла. Дана ли она красками неба, влажностью воздуха, природой страны, расой живущего в ней человека, нерасторжимой связанностью действий и задач, боли, надежд и возможностей — я говорю в близкой мне реалистической плоскости, все равно: перенесите все это в другую — идея, которая озарит человечество в этом месте и в этот момент, неотменима и неизменяема. Она может быть или не быть узрена, она не может быть узрена по разному. Возможно, что дорического храма могло и не быть, но другого на его месте быть не могло. И суровая первоначальная готика не могла быть результатом свободных блужданий в поисках неистоптанных дорог.

Если где есть суровость и неизбежность, то это в устремлениях первоначальных интуиций. Их предчувствуют прежде, чем усматривают; на них не набредают в блужданиях по неистоптанным тропам, — их нащупывают как предносящую мучительно неулавливаемую объективность. Пусть первые нащупывания бывают угловатыми и неловкими, но это нащупывания все того же, единого; к нему, невидимому, но уже бесповоротному, пробиваются, как к неизбежному. Здесь нет свободы исканий, здесь принудительность предопределенного достижения.

Пожалуй, нет менее подходящей квалификации такого настроения, как гершензоновское противоположение веселого — скучному. Веселье — это тональность третьей стадии; даже радость — характерна лишь для второй; на разреженных высотах первоначальных взлетов веет величавым счастьем неотменяемого рока. И эпоха, которая их рождает, — не капризная королева, сбрасывающая пышный наряд, а мать, разрешающаяся от бремени. Она творит и творит величайшее, — именно то, что не может быть иначе сотворено.

Но Гершензону нужно другое; ему скучно и хочется веселья, хочется бродить по тропам исканий и шарить — авось он «больше найдет». Блуждание, где вздумается, как способ найти большее по сравнению с тем, что уже добыто мыслью, трудом и мучениями поколений, — какое неуважение к мысли, труду и мучениям, какие легкомысленные упования на свое хождение «где вздумается». И если бы это было позволительно по отношению к такому мастеру слова и мысли, как Гершензон, я бы даже сказал: какое непонимание того, что подлежит нахождению. И потом — найти «больше» — не значит ли, что он уже многое имеет, не значит ли, что он уже признал культуру, что ему некуда от нее уйти, и не освобождения от нее он ищет, а... Не будем делать выводов. Мы ведь знаем, что и слова, и рассуждения не имеют здесь принудительной силы.

Некуда уйти от культуры. В этом суть разногласия между Гершензоном и Ивановым. Гершензон как будто хочет от нее уйти в независимость индивидуального духа. Но индивидуальный дух со всеми его алканиями, запросами и критериями, с самым критерием свободы и свежести, с самой задачей освобождения и независимости, есть уже порождение культуры, и вне культуры смысла не имеет; и потому снимите культуру и вы не удовлетворите этим критериям, а их уничтожите, получите не свободу духа, а его отсутствие. Узору может быть чрезвычайно скучно, что он неотделим от драгоценной кружевной ткани, которою он сплетен; но потяните за нитку — и ни кружева не станет, ни узора. Желание свободы индивидуального духа от культуры неудовлетворимо в культуре по своему заданию, но неудовлетворимо и вне культуры, ибо ею оно и определяется, и из ее ткани состоит. Желанье же свободы духа в культуре — есть ее утверждение и следовательно приятие. И прав Иванов, когда на призыв уйти отвечает: «некуда: от перемещения в той же плоскости

ничего не изменится ни в природе плоскости, ни в природе движущегося тела»⁷.

И в сущности разве не капитулирует и здесь Гершензон, когда под ударами столь же меткого, сколь и вежливого фехтовального искусства Иванова, он признает, что, может быть, его отрицание есть лишь утверждение еще неосознанного будущего, что при всяком великом культурном переломе алкание будущего выражалось отрицанием настоящего. Бесспорно так, бесспорно люди приплывали к новым берегам не потому, что к ним направляли свои паруса, а потому, что были к ним относимы течением, в которое попадали, отталкиваясь от исконного берега. Динамика утверждения и отрицания в культурном делании человечества — богатая ответами проблема, но как бы то ни было, если новое создается отрицанием старого, его отвержением, то таким отвержением, которое положительным образом его преодолевает. Этим положительно закрепляемым отрицанием и создается новое, а не простым блужданием в поисках — авось, будет нечто найдено, авось, будет найдено «большее».

Настолько последовательное отступление и сдача Гершензона уничтожает не только логическое оформление, но и самое ядро его мысли, что невольно ищешь объяснения не в ее содержании, а в ее обстановке, от духа переходя к психике.

Отрицание всей унаследованной культуры во имя личности. Это неосмысленно, потому что личность есть продукт и узор культуры. Неосмысленность — в сочетании; но остановимся на отдельных членах его. Отрицание приобретенной унаследованной культуры — в углу московской здравницы в годину советской власти. Разве нет здесь отголоска, женственно-покорного отголоска происходящего вовне. Гершензон не всегда был отрицателем культуры; живя в русской культуре, он мастерски выявлял различные прошлые ее уголки; переживая подавление первой революции, он с особой яркостью воспел защитивший, по его мнению, культуру — штык. И вот, переживая торжествующую вторую смуту, — он уже отрицает культуру. Что он свое отрицание в некоторой степени сопоставляет с происходящим вовне, вытекает из его же слов. «Пролетариат берет в свои руки из рук немногих накопленные ценности»⁸. На место штыка героем стал для Гершензона пролетариат. Я вовсе не хочу утверждать, чтобы Гершензон сознательно приспособлялся к господам положения, занявшись философическим оправданием происходящего во-

круг него «действенного» отрицания культуры. Вернее, что он в женственно-ответной реакции дает отзвук на окружающее его теперь, как в свое время давал отзвук на послереволюционные настроения, а, может быть, и на пушкинскую влюбленность русского общества. Можно с одинаковой непосредственностью восхвалять и штыки, и пролетариат, и спасение, и уничтожение культуры, — если духовная личность в конечном счете живет не собой, а отражениями. И как естественно, что, духовно живя культурными отражениями — не самопроявлением, а вечной подчиненностью, — наконец возненавидишь культуру во имя независимости — увы, безнадежно зависимого — индивидуального духа.

II

Быть может, ни в чем так не сказывается поражение Гершензона как в том, что после повторного обмена параллельными размышлениями Иванов переходит — и это представляется вполне естественным — от разбора соображений Гершензона к «типологическому исследованию» его духовной личности. Когда в полемике переходят от мысли к мыслителю, он закономерно чувствует себя задетым, ибо из равноправного субъекта духовного процесса становится его объектом: раздражение сквозит и в словах Гершензона, становящихся здесь даже менее нарядными: и хитростью он запросто называет не легко нащупываемое жало Ивановской мудрости, в тяжелых складках византийского облачения скрывающей, как изящную безделушку, остро оточенный, хотя, быть может, и не отравленный стилет.

Типологическое исследование гершензоновского бунта, приводит Иванова к образу семита: <...> Движет Гершензоном иконоборческое тяготение, полярно-противоположное «преемственному кумиротворчеству мира, именуемого в Священном Писании языческим»⁹. И он делает догадку, что Гершензон «едва ли не один из тех, которые радуются землетрясению»¹⁰... Но в следующем письме он дополняет эту характеристику другой; там Гершензон был кочевник-иудей, здесь он становится русским интеллигентом. <...> И себя противопоставляет он этому иудею и русскому интеллигенту, как «на половину сын русской земли, с нее однако согнанный, наполовину чужеземец из учеников Саиса¹¹, где забывают род и племя».

Итак, семит-кочевник и русский интеллигент — таков Гершензон в характеристике Иванова. Бегун и кочевник — это разные типы, хотя кое в чем они и совпадают. Самое неприятие культуры у русского интеллигента народника, вся передовая идеология которого находится под патриархальной властью земли, имеет другие источники, чем у сына кочевого народа — но они во многом могут внешне совпадать. Если характеристика Иванова верна, она вскрывала бы существенную имманентную конгениальность, общую подпочву сближения некоторой части еврейской интеллигенции с некоторой частью русской интеллигенции в общем деле отрицания и разрушения. Тогда, может быть, не исторически случайным окажется революционный симбиоз, столь ярко проявившийся в последние годы.

А между тем какие явные противоположности — еврейского и русского народа. Народ земли по преимуществу — и народ всецело городской; народ крестьян, помещиков и чиновников — и народ купцов, ремесленников и книжников. Линии скрещиваются, сходятся и расходятся. Нет увлекательнее и труднее задачи, как проследивать сплетения народной души и судьбы — если делать это не для лубочного обвинения и не для наивных восхвалений.

<...>

Вячеслав Иванов неправ, думая, что бегун и кочевник один и тот же или близкие типы; они только объединились в общем разрушительном деле, но внесли в него разные свойства и черты. Оба, пожалуй, «бегут», но один убегает, другой набегает. Один растекается, другой устремляется. Один уходит от тягостного ему принуждения власти и труда, другой готов на тягостные усилия; от бегства одного распадается социальный строй, другой в своем набеге его разрушает; для одного воля — разгул, для другого — нажим; один стремится к туманному Китежу в облаках, другой к конкретному оазису в пустыне; для одного социальные связи тягота, для другого задание. Так усугубляется разрушительность от этого сочетания: туманный Китеж, к которому устремляются как к реальному оазису; распад социальных связей, осуществляемый в порядке социального веления. Конечно, сознательная стилизация этих отношений приводит к тому, что они выходят несколько *en beau*¹². На самом деле все совершается гораздо плоше, но все же одна из пружин русской смуты таким образом кажется верно намечаемой. Русская смута в основе своей есть,

разумеется, дело русских стихий, всегда соприсутствующих русской духовности, но в другие моменты скованных иными ее силами и организованностью; но в ней сопричастны — пусть на дальнем месте, но все же неотъемлемо — и не-русские силы, в частности одна из ипостасей еврейской стихии кочевого устремления. И, быть может, есть некоторые черты русской смуты, которые ближайшим образом следует отнести на долю именно этой последней — напр., ее волевое оформление. Не знаю, лучше или хуже было бы для русской истории, если бы русская смута протекала хаотичнее, разнузданнее, без тех суррогатов планомерной принудительности, в которых она фактически протекала. Вероятно, она была бы еще разрушительнее и страшнее, но может быть, скорее докатилась бы до каких то концов.

Как бы то ни было, в ней дружно сочетались русские бегуны с еврейскими наездниками пустыни, о которых говорит Вячеслав Иванов.

III

<...>

У разных народов бывает скепсис, скептическая разновидность духовного развития. Но у каждого он бывает по-разному. В скепсисе, подрыве духовности — сказывается духовность не менее ясно, чем в своих прямых воплощениях. Эллинский скепсис направлен на сознание. Он усомнился в истине, в ее познаваемости, в ее высказываемости. Эллин, как ритор, усомнился в адекватности слова, как диалектик — в доказуемости истины, как мыслитель — в самой истине. Иудей же — усомнился в ценностях, в их объективной ценности и в субъективной желательности. Первый пришел к равнозначности противоположных высказываний, второй — к равносуетности всех стремлений. Нет истины, а если бы она и была, ее нельзя познать — говорит один; нет ценностей, и если бы они были, их не стоит желать, — говорит другой. У одного подорвано сознание, у другого — воля.

Однако, хотя и на линии Экклезиаста, Гершензон далек от его законченности и полноты. Оскоми́на в нем есть, но нет резиньяции; беспощадная смелость обернулась дерзким капризом. Он не разубедился в воле, он еще хочет воли, но ему нечего воли: воля еще не вполне замерла, но она пустая; содержания у него еще есть, но они тошнотворны — сбросить бы их прочь скорей

и чего то поискать небывалого, что вызвало бы вкус к новым волениям. Все бывшее скучно и никчемно. Предельная пустота зияет из за декораций перенятых у других — пусть даже тонко у других перенятых — содержаний, не слившихся органически с собственным духом. Целую жизнь возиться с ненужными содержаниями, что то применительно к ним даже творить, — чтобы в критическую минуту провозгласить их никчемность, дать оправдание совершающемуся их уничтожению и признание в собственной отчужденности от них — какое падение в пустоту.

Шаг за шагом терпит поражение М. О. Гершензон в споре с В. Ивановым; я уже указывал выше, так он теряет даже стилистическое самообладание, когда из субъекта спора становится объектом типологического исследования. И, став таковым, он, по-видимому, окончательно теряет почву под ногами. Начав со своего рода метафизической обобщенной постановки вопроса, соскользнув на исторически классовую, он кончает признанием, невыясненность которого, однако, не меняет его характера отречения от всей прежней постановки вопроса. Оказывается, чужой среди чужих, он полон мечты и воспоминаний о далекой, невиданной родине, любит ее цветы и ее женщин, жаждет ее аромата и ее красот. Ему скучно среди чужих, не отвечающих жажде его души и критериям его вкуса.

Гершензон в этом отрывке снова приобретает уверенный и тонкий стиль. Столь тонкий, что даже не совсем ясно, о какой родине идет здесь речь, — о некоторой родине метафизической или о родине конкретной, национальной, об ином мире или о Палестине. В обоих случаях, однако, он уже уступил всю свою исходную позицию отрицания культуры во имя индивидуальности, идущей на поиски новой — без форм и без целей, без принудительности и без достоверности, без установления оценок и обязательных критериев... То, с чего он драматически начал, — сбросить культуру во имя свободной личности, — он незаметно оставляет в конце. Разбитый В. Ивановым, он и сам покидает свою позицию, познав ее несостоятельность. Дочитав письма Гершензона, можно собственно уже и не трудиться опровержением им же самим покинутых позиций. Но что означает вынырнувшая в конце заветная родина? Если это некая метафизическая родина, то следовало не кончать ею, а с нее начать и не ограничиваться символикой цветочков и орнаментами стиля, — ибо тогда была бы не эта, а какая то другая «переписка».

Но может быть по живой национальной родине тоскует Гершензон. Есть не мало патриотов Палестины среди русских евреев, мечтающих о ней, как о своей родине. В этом их доброе право. Но в последние годы к ним примкнула особенная разновидность: люди, которые раньше никогда не противоплавали себя окружающим, принимали участие и претендовали на участие в государственной и общественной, культурной и политической работе той среды, в которой жили. Они писали и говорили, защищали и нападали, строили и разрушали, вкладывались в происходившие кругом них процессы, как если бы эти процессы происходили у них дома, и претендовали на то, что это их дом. Нет иного оправдания разрушению окружающего, как то, что его будешь и отстраивать, обстраиванию окружающего, — как то, что в нем будешь жить; украшению окружающего, как то, что им будешь любоваться. Но наступили великие испытания, бедствия, развал: нависли великие угрозы, охватила великая растерянность. Эти люди подверглись, в лучшем случае, «типологическому» исследованию, в худшем — «типологическому» насилию. И вот некоторые — и в том числе, по-видимому, Гершензон — внезапно нашли, что у них есть еще позиция, на которую они могут для собственного успокоения отступить, отвернувшись от вчерашнего же дела своих рук, как от чужого. У них появилась Палестина, в сущности не как родина, ибо не на нее ориентировали они свое жизненное дело, а как *piéd à terre*¹³, в который можно в непогоду укрыться; как своего рода запасной флигелек, в котором еще можно поселиться, когда разрушению подверглось привычное жилище, поселиться — кто знает, — может быть, только на время, пока то не обстроится вновь.

Не знаю, как относятся сионисты к этому использованию Сиона в качестве запасного *piéd à terre* на случай жизненного крушения; мне, еврею, давнишнему противнику сионизма, такое отношение кажется столь же мало заманчивым, как и мало достойным.

IV

В беседе Иванова с Гершензоном сила первого не только в слабости второго, не только в невыдержанности его капризных утверждений. Сила Иванова — в его собственном содержании и благородстве.

Умудренный плодами и наследиями всех культур, он приемлет их с благоговением и признательностью, не выбрасывая их, поскольку ими воспользовался, не наскучив ими, поскольку их воспринял. Приемлет их не как тягостную ношу, а как драгоценную полноту. Есть в забвении — и предательство и самоотречение. Гершензон думает через забвение вернуть или обрести личность. Личность для него как бы разность, получаемая за вычетом балласта, воспринятого извне. Но личность не разница, а синтез. И из этого синтеза без разрушения невыбрасываем его строительный материал.

<...>

Прежде чем быть освобождением от чужого — забвение есть отказ от себя; прежде, чем быть утверждением чужого, память есть утверждение себя. Нельзя себя уважать, не служа своей памяти, ибо без нее — так же как преемство прошлого — обречена на испарения и данность настоящего. Память — это бессмертие, поскольку оно зависит от нас, и не достоин бессмертия, кто в своей памяти не ищет опоры своему бытию. В забвении — косность умирающей в каждом мгновении материи, в забвении — приобщение духа к будущему распаду, растворение личности в темноте. В памяти — вознесение личности в духе над хаосом. Да будет память, — этим в день восьмой была создана не только культура, но и личность человеческая. И пусть в ней наряду с большим уживается мелкое, наряду с великим — ничтожное, наряду со светлой радостью — мука и пятна, неистребимые угрызения и грызущая боль, — мы не откажемся и от муки и угрызений, поскольку они наши, поскольку они были и следовательно есть, поскольку они частицы души, поскольку в бегстве от них больше униженности, чем в памяти о самих унижениях; поскольку они могут быть преодолены в душевном претворении, став чем то иным, но непреодолимы душевным выключением, правда, устраняющим их из сознания, но зато оставляющим их без изменений в их последствиях и в их бытии.

Иванов ни от чего добытого не отказывается, — в этом бодрящее значение его писем. Как он не хочет забывать, так не хочет он и опрощаться — отбросить созданное человеком, чтобы приспособиться к предполагаемо находимому готовым в природе. «Опрощение — говорит он — измена, забвение, бегство, реакция трусливая и усталая»¹⁴, ибо опрощением калечится сложность, но не достигается простота. Опрощение это то же забвение, тот же

отказ от добытых, от созданных содержаний. «К простоте вожденной и достолюбезной путь идет через сложность»¹⁵. Сквозь добытое пробиваться, не отказываясь от него.

<...>

Ко всему одинаково любознательный — не значит ли, что он ни во что не верит; и сердце, равномерно приемлющее все, не остается ли в своем последнем тайнике одинаково ко всему и равнодушным?

Для наследника позднего эллина, для византийца — все в некотором смысле равнозначно. Изостения, служащая подоплекой его восприятия мира — мира ценностей — ведет не к их скептическому отвержению, а к их умудренному приятию¹⁶. Впрочем, на разреженных высотах мудрое всеприятие получает неопределимое родственное сходство со скептическим всеотрицанием; и в умиленной улыбке, с которой собиратель склоняется над увядающим цветком, растущим из вновь открытой могилы, иногда жуткую тревогу вызывают какие то еле уловимо змеящиеся изгибы. <...>

Скепсис ли это, побежденный ценением, или любовь охлажденная всезнанием? Во всяком случае и ценение, и любовь, и всезнание — музейные. <...> Бесконечно далек эллинистический византизм В. Иванова от грубоватой наивности иудейского напора. Прямолинейное безоглядное устремление пророческого гения, указующего путь и проклинающего уклонение от него, преисполненного неуступчивой требовательности и веры в единую правду, бесконечно далеко от тонко изоощренного духа, обходящего все кумиры и все могилы, и со всех срывающего цветки, и у всех готового приносить жертвы. И так же с другой стороны далека от иудейской оскомины, от осточертелости всякой культуры — византийская любознательность, Впрочем в сущности точно также ведь не верящая ни в одну, ибо вера исключительна, а она — всеядна. Во всем разочарованный Экклезиаст все же наивен, ибо, все вкусив, он все отверг; тоньше византиец, все вкушающий и следовательно оставляющий в прельстительной неопределенности перед другими, да, пожалуй, и перед собой — отверг ли он все или все приял.

Вопрос вкуса — что предпочесть. Я ценю отрицание¹⁷, облеченное во всеутверждение, выше отрицания огульного; в последнем опустошенность духа приводит к нищете, в первом — глубинная опустелость во всяком случае украшена и прикрыта;

разоблаченная, она вновь облечена в ризы содержательности. Но я предпочитаю наивную узость верующего, хотя бы слепо, и призывающего, хотя бы оглушительно, — всем прелестям и очарованию всеуравнивающего гурманства. Вероятно, этот вопрос вкуса — лишь вопрос расы.

И если гершензоновская тошнота отвратна, и бесконечно привлекательна по сравнению с ней ивановская проникновенность; то и ивановская проникновенность окажется при всем своем богатстве поверхностной и слабенькой в сравнении со страстью определенного убеждения. Вся многокрасочность разлетающихся огней и огоньков почуетя фейерверком перед неизменным трепетанием единой звезды.

В. Иванов знает равноценность всех культурных ценностей; он даже это сознание противопоставляет метаниям Гершензона в поисках — к счастью — недостижимой и даже недостижимой духовной оголенности. На приглашение уйти он отвечает: «Некуда: от перемещения в той же плоскости ничего не изменится, ни в природе плоскости, ни в природе движущегося тела»¹⁸. Этим Иванов передает целиком свое признание равноценности всякой культуры и всяких элементов культуры, — свое утверждение культурной изостении. Для него нет культурной иерархии, нет высшего и низшего, глубокого и поверхностного, нет погружения и нет воспарения¹⁹; это единая плоскость и всякое движение по ней будет передвижением по ровному месту без центра и без периферии, передвижением по местам равнозначной ценности. И потому действительно от этого передвижения ничего не изменится: сколько ни двигайтесь, вы все останетесь в тех же местах; в сущности — ценностно вы вовсе и не двигаетесь. Движения нет — в этом ценностном элеатстве²⁰. Нет добра и зла, или все — добро и зло; нет приемлемого и неприемлемого, или все приемлемо и неприемлемо. Так, в символическом покое загадочно мерцают благостным всеверием и ядовитым панскепсисом неразгадываемые облики строгих византийских ликов.

Если бы этим оказался ограничен духовный горизонт, то оценочный скепсис преодолел бы ценение, — как и из элеатства проистекает скепсис теоретический. Но тогда не было бы и византинизма. Есть, однако, у Вячеслава Иванова разрешения жуткого мерцания не в плоскости, в которой нет движения, а — путем выхода из плоскости. «Весь смысл моих к вам речей есть утверждение вертикальной линии, могущей быть проведенной

из любой точки... молодой или дряхлой культуры»²¹. Культура во всех своих точках изостенична, но внеположна по отношению к ней религиозная жизнь. Она одинаково приложима ко всякой точке культурной плоскости, одинаково выходя из ее предела — по вертикали — в иное измерение. И потому оказывается возможным вольно блуждать по плоскости, всюдунося с собой свое вертикальное, от плоскости освобождающее устремление.

Но для плоскости вертикаль есть только устремление. Устремившись по ней, выходишь из плоскости, из культуры; живя в культуре, переживаешь религию лишь как зов в неизведанное иное.

Если культура вся равноценна, то религии она целиком инородна, что и позволяет одинаково освящать всякую культуру. Но жизнь происходит в плоскости культуры, и религиозная жизнь также. Она осаждается в культуре образами, обрядами, учреждениями, убеждениями; и так как она культуре инородна, то своей инородностью и должна сказаться в плоскости культуры. Религиозность не вырастает из культуры, не окутывает ее, не дополняет, не живет единой с нею жизнью. Она только условно в ней представима в формах, чуждых ей и потому в ее движении могущих оставаться неизменными, — как неизменно и одинаково может вертикаль быть проводима от любой точки плоскости, во всякой оставаясь в ней одинаково внеположной. Отсюда символически иератизм византийской религиозности. Отсюда изостения культурных ценностей, любопытство ко всяким, благоговение, а в сущности благоговейное равнодушие ко всем, и одновременно с этим всюду приложимая и неизменно ко всему иноплоскостная иератическая религиозность.

В отрешенности от жизни, в инородности с ней, делающей веру одинаково близкой и совместимой со всякой жизнью, ибо от всякой одинаково далекой — есть своя неповторимая мощь, устойчивость и утешение. Но есть и религиозность другого характера. Не по вертикали воздымающаяся, от всякой точки культурной плоскости, — другими словами не в ином измерении с жизнью расположенная, а с нею сливающаяся, ее собою проникающая, либо из нее вырастая, либо ее в себя включая. Безразлично, как понять или толковать эту последнюю альтернативу. Усматривать ли полное самодовление религиозной жизни, нисходящей в жизненную юдоль, окутывающей и освещающей ее, придающей ей смысл и оправдание, может быть, впервые делающей ее

человеческой жизнью. Или, наоборот, усматривать в выявлении веры из слитности совокупной духовной жизни — ее цветение, свет из нее изошедший и ее обратно освещающий. Пусть это отношение может быть понято и иначе. Во всяком случае, бывают такие эпохи, когда религиозное сознание, питаемое философской мыслью, находя в ней свое обоснование, воплощается в художественные образы, обрядами вливается в жизнь, частью возводя в обряды ее вершинные точки; когда научные познания не вступают в конфликт с религиозной догмой, а либо связываются с ней философскими мотивами, либо мирно уживаются с ней без резких противоречий; когда общественная жизнь через культ находит опору в вероисповедных основах. Конечно, это максимум, это особо счастливое исключительное состояние взаимопроникновения всего культурного бытия единой духовной системой. Но и большее или меньшее тяготение к духовной связности мыслимо в разных степенях и во многих случаях. В нем бьется во всяком случае единый дух, в нем — запрос и осуществление некоей полноты.

Но тем самым религия, связуясь с культурой, поддерживает только одни ее ценности, к другим нейтральна, с третьими ведет борьбу; она не может все одинаково приять, она не допускает принесения жертв перед всеми алтарями. И не стремится к этому культура, тяготеющая к синтетичности, а следовательно к согласованию и к самоограничению.

Иначе — В. Иванов. Он приемлет все культурные содержания, равнозначные для него, с одинаковым любопытством и доброжелательностью и ко всяким готов присоединить одинаково постороннюю им, самодовлеющую и инозначную религиозность.

Так, признавая всякую культуру, Иванов превращает ее в музейную достопримечательность, подрывая ее живые корни, уничтожая единственность и инозначимость исповедуемой веры от неисповедуемой, возвращаемой культуры от только созерцаемой. Так благоговение без преодолений и признание без отрицания приводит к потускнению, к безразличию и застылости. Так подрываются корни творчества, когда на место создающего выбора становится — хотя бы и изощреннейшее — коллекционерство.

Ибо в самоограничении и в отказе — основа творческой полноты; и полнота эта многогранна, объемлет все стороны духа, а не растекается по плоскости, по которой некуда уйти,

со свободно по ней разносимыми вертикалями несвязанного с ней назначения.

Гершензон нигилистически бежит в пустоту; Вячеслав Иванов музейно подбирает ценности. Но где же жизнь, живая и творческая, которая растит и тем самым умерщвляет, которая развивается и тем самым заглушает, которая подбирает себе конгениальное, претворяя чужое? Где она, растущая, хотя бы слепо и невнимательно к мертвому, творческая, хотя бы несправедливо пренебрегающая инородным; где полнота, достигаемая самоограничением?

Музей бесконечно содержательнее и поучительнее пустоты — и В. Иванов содержательнее и поучительнее Гершензона. Если у Гершензона стремление к чистому разрушению, то у Иванова есть бережение, — но нет созидания. Если у Гершензона оскомина ко всем ценностям, то у Иванова гурманство. Если у Гершензона нигилизм, то у Иванова приятие всех святынь и потому отсутствие Святыни, — не отрицание ее, не противоборство ей, а просто — ее отсутствие. Если у Гершензона духовное умирание, то у Иванова — законсервированная жизнь. Если у Гершензона — уже разложение, то, увы, не мумия ли у Иванова?

Редко бывает творческая полнота духа; но здесь нет даже и устремления к ней, жажды ее, хотя бы — обольщения ею. Пустота и музей — в пустыне разрушения оазисы оберегаемых могил — вот что провидится в революции, «загнавшей нас с Вами, усталых и истощенных телом, в общественную здравницу, где мы беседуем о здоровье»²².

О здоровье ли?

1923

