



## Геннадий ОБАТНИН

### «Φιλία» Вяч. Иванова как ракурс к биографии

Нас будет интересовать стихотворение, которое вошло в состав трилогии «Человек», в ее вторую часть «Ты еси»:

*Памяти Вл. Эрна*

Свершается Церковь, когда  
Друг другу в глаза мы глядим  
И светится внутренний день  
Из наших немеющих глаз:  
Семью ли лучами звезда,  
Очами ль сверкнул Серафим,  
Но тает срединная тень,  
И в сердце сияет алмаз.

Начертано Имя на нем:  
Друг в друге читаем сей знак;  
Взаимное шепчем Аминь,  
И Третий объемлет двоих.  
Двоих знаменует огнем;  
Смутясь, отступаем во мрак...  
Как дух многозвезден и синь!  
Как мир полнозвучен и тих!

(III. С. 215).

Внимательный читатель Иванова без труда определит актуальные для этого стихотворения кон- и интертексты. Ассоциация сердца и алмаза с подразумеваемым сюжетом преобразования угля в драгоценный камень не нова в его поэтическом творчестве. Отметив символическую значимость упоминаний алмаза в поэме «Человек», особенно в ее части «Ты еси» («Аз и *Есмь* лучит алмаз...», III, 202; «Я в море кинул свой

алмаз!», III, 215; «Свой ему, с печатью "Аз", / Дашь алмаз», III, 216), такой читатель укажет на разработку этого сюжета в стихах эпохи первой русской революции и русско-японской войны («В огне пере-гори / И свой Алмаз спаси из черного горнила!», «Цусима», II, 253), поэму «Спор» («Как мертвый уголь, перекален раскалом, / Ожив, родит ковчежец солнц — алмаз...», II, 405), равно как и первое изложение сюжетного ядра в стихотворении «Алмаз» из «Прозрачности» («Мы возблестим, как угля мрачность, / Преображенная в алмаз...», I, 754). Такая живучесть поэтического мотива, привычная для Иванова, его также не будет удивлять — особенно, если он еще и обучен правилам чтения символистских текстов. Но и на идейном уровне ничего принципиально нового для себя читатель Иванова в этом стихотворении не встретит. Уже само помещение в раздел под названием «Ты еси» привлекает к его истолкованию хорошо знакомый по одноименной статье и ряду других упоминаний комплекс идей о целеполагании Другого, в том числе в своем собственном сознании, как основе религии, понятой как переживание Бога<sup>1</sup>. Все перечисленные тексты уже были совершенно доступны, когда Иванов в первый раз назначал к опубликованию свое стихотворение, и их повторная разработка составляет один из базовых принципов поэтики поэмы. Это заметил один из первых ее читателей, Ю. Балтрушайтис, писавший Иванову в письме от 14 июля 1915 из Тарусы: «Здесь, среди ржи и сосновых перелесков, вспоминаю твоего "Человека", и могу только повторить сказанное тебе<sup>2</sup>. Как не раз говорил, в тебе установилась новая жизнь. Есть образы, есть мысли, есть слова, которые не могут быть подсказаны счастливым исступлением ума или сердца, счастливым наитием, а требуют для своего возникновения тысячи ступеней, общего перерождения по всему объему человека. И таковы твои новые образы, мысли и слова»<sup>3</sup>.

Однако интересующего нас текста в числе прочтенных Балтрушайтисом, возможно, еще не было. В двух архивных собраниях Иванова сохранились беловые автографы этого стихотворения. Как вариант из Пушкинского Дома, так и автограф, перебеленный автором для рабочей тетради в Римском архиве, оба содержат мелкие пунктуационные разночтения, озаглавлены «Φιλία», датированы 10 февраля и «на 10 февраля»<sup>4</sup>, но без посвящения В. Эрну. Расположение автографа стихотворения в рабочей тетради, датированной февралем-мартом 1915 года (<http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-1/karton-5/p03/op1-k05-p03-f00.jpg>) не оставляет сомнений, когда оно было создано<sup>5</sup>. История написания и публикации «Человека» в общих чертах воссоздана<sup>6</sup>, однако детальное исследование формирования трилогии еще впереди. В письме к В. Шварсалон, находившейся в Анапе, М. Замятнина 19 июня 1915 г. сообщала о работе Иванова над

«циклом»: к этому моменту, по ее словам, поэт закончил как первую, под названием «Человек», так и вторую, «Люцифер», части — обе из шести стихотворений, и пишет третью, «Эрос», которая целиком будет состоять из «од» («пока написано уже три»). Интересно, что параллельно с этими 15 стихотворениями Иванов «написал еще одно вне цикла (нашел на столе прежние наброски)»<sup>7</sup>. Видимо, «Фιλία» поскольку это уже было готовое стихотворение, в этот базовый цикл не входила, попав в состав поэмы позднее (о вхождении ее в другие циклы см. ниже). В письме, сохранившемся лишь фрагментарно, Замятина сообщала той же корреспондентке: «"Человека" Вячеслав к половине июля кончил (всего 44 стихотв.<орения>), теперь уже захвачен новой работой», и эти сведения были одобрены в приписке самого поэта<sup>8</sup>. Судя по всему, именно этот вариант Иванов сразу предложил С. Маковскому для «Аполлона». Сейчас затруднительно наверняка сказать, была ли уже включена в него «Фιλία», но в окончательном варианте в соответствии со схемой строения поэмы, растолкованной поэтом Маковскому<sup>9</sup>, ей откликается стихотворение «Вождь любящих, звездный Амур...» (III, 212). Оба текста сходны, говоря словами Иванова, «метрико-ритмически» — написаны трехстопным амфимбрахией, но кроме того, используют сплошные мужские рифмы со сложно сбалансированной рифмовкой, создающей ощущение скрытой упорядоченности (АБВААБВА ГДЕЖГДЕЖ и АБВГАБВГ ДДЖЕДДЖЕ), а также разделены на два восьмистишия.

Именно отброшенное заглавие, создавая новый ракурс для старых идей Иванова, сразу привлекает внимание. Сведения о том, что такое филия, означающая одновременно и любовь, и привязанность, и дружбу<sup>10</sup>, легко находимы — достаточно обратиться к соответствующей статье в энциклопедии А. Паули, ныне доступной онлайн в ряде библиотек. Наиболее известные из греческих текстов, где разрабатывается это понятие — это «Лисид» Платона, а также «Никомахова» (8 и 9 книги в особенности) и отчасти «Эвдемонова» и «Большая этики» Аристотеля. Кроме Сократа и Аристотеля, о разновидностях дружбы писал также Ксенофонт во второй книге «Воспоминаний о Сократе» («Memorabilia», главы 4, 5 и 6), где философ высказывается на темы истинной и ложной дружбы, а также о том, как приобрести истинных друзей, в беседах с Антисфеном и Критовулом. Глава о филии у Аристотеля в книге Д. Констана «Дружба в античном мире» начинается с того, что путаница в переводе этого многозначного, иногда внутренне противоречивого понятия нередко приводила к ошибкам<sup>11</sup>. Констан указывает, что противоречие между тем, что филии не может быть между отцом и ребенком, но может быть между матерью и ребенком, было замечено уже у греческих комментаторов Аристотеля<sup>12</sup>. Переводчица «Нимаховой этики» (1997) на русский

язык Н. В. Брагинская, передававшая это понятия как «любовь», «дружелюбие», «дружественность», «привязанность», в частной беседе добавила к этим примерам, что филия может описывать односторонние отношения (он мне любезен, а я ему, может быть, и нет), а также отношения между Зевсом и Ганимедом, который называется *philos*, т. е. ординарным словом «друг». Особый вопрос — отношения между супругами, которые Аристотель как будто и не относит к филии, но, как замечает Констан, например, Плутарх в своем «Письме о дружбе» уже склонен отнести<sup>13</sup>. Впрочем, Констан замечает, что в целом греки не склонны были оценивать отношения между супругами как между *philoî*.

Таким образом, Иванов предпочитает в качестве заглавия использовать слово, которому нет точного соответствия в русском языке, и в этом состоит основной смысл его обращения к этому понятию. Вполне возможно, что рациональные аристотелевские дефиниции оснований дружбы (польза, удовольствие и уважение к добродетелям или характеру — взаимные обязанности Аристотель, как и все греки, выводил за пределы филии, относя к привязанности) вообще для Иванова не столь важны, хотя Аристотель и приходит к выводу, что ни добродетель, ни польза, ни удовольствие сами по себе не создают филии, в основе которой лежит желание, привязанность, так как это разновидность любви. С другой стороны, он считает, что уважение к этосу и добродетели является первичным мотивом для любви, т. е. не уникальность отдельного человека, но его черты, общие для всех добродетельных людей. Последнее нас обращает к диалогу Платона «Лисид», где иногда возникают различия между эросом, филией и эпифумией — исследование эроса Сократ продолжил в «Пире». Аристотель даже не исключает утилитарную филию, основанную либо на сходстве характеров, либо на соглашении<sup>14</sup>.

Традицию рассмотрения дружбы как союза двух схожих личностей, возможно, в силу ее поверхностной логичности, в XX в. можно рассматривать как расхожее мнение. Примером его может служить книга Э. Фаге «О дружбе», одна из его работ о каждой из десяти заповедей, единственная из переведенных на русский. Показательно, что брошюра Фаге была опубликована в качестве приложения к журналу «Модный курьер», и являлась изданием редакции журналов «Вестник моды», «Детские белье и платья», «Белье и вышивки» и т. п. (и, возможно, потому полна опечаток). В основе дружбы, по мнению Фаге, находится «искание себе подобного»: «Собственное я ищет внешнее я, чтобы из самого себя выйти и самого себя обрести <...>. Дружба именно и отдает нам самих себя в ту минуту, когда мы сами себя от усталости рады покинуть и в то же время и инстинктивно

и бессознательно ищем возможности себя снова обрести», «...дружба не страсть, а отвлечение страсти, перенос на другого чувства, какое питаешь к себе <...>». Умеренное различие между друзьями Фаге все-таки допускает: «Необходимо, чтобы дружба возвращала нам наше я, но не совсем точно, иначе зачем бы и искать второго я»<sup>15</sup>. Вслед за Аристотелем Фаге разводит семейные обязанности, которые суть долг, и дружбу — наслаждение. Он упоминает дружбу с животными и обсуждает возможность дружбы мужчины с женщиной, разбирает соотношение дружбы и любви, дружбы и влюбленности, светской дружбы, дружбы из скуки, из ненависти, из любви к одному и тому же умершему существу, базируясь на суждениях философов и моралистов, среди которых нет ни одного грека — Цицерон, Монтень, Ларошфуко, Паскаль, Ницше, а также на собственном жизненном опыте. На нем же Фаге основывает в основном и способы поддержания дружбы, так сказать, умение дружить (избегать фамильярности, вовремя расставаться, давать возможность ответной колкой шутки и т. д.).

На фоне этого точка зрения Иванова имеет совершенно иную перспективу. Развитие идей о дружбе в философской мысли XX века как раз противостояло рациональной аристотелевской традиции рассмотрения друга как *alter ego*, сосредоточиваясь на дружбе между непохожими личностями и даже включая эту непохожесть как ее необходимое условие<sup>16</sup>. Даже в книге Фаге мы находим ссылку на тот фрагмент из Ницше, где друг называется третьим: мы всегда, по мысли философа, находимся в разговоре с самим собой, и друг является для нас тем третьим, кто является нарушителем если не одиночества, то эту беседу<sup>17</sup>. Кроме того, Заратустра у Ницше назвал друга врагом и предложил любить в нем именно врага<sup>18</sup>. Характер отношений Иванова с некоторыми из его близких, например, с покорной Ал. Чеботаревской, порой раздражали поэта<sup>19</sup>. Такая дружба между *ego* и *alter ego* описывалась им как простое отражение одним другого, односторонняя зеркальность. В его поэтической мифологии само смотрение в зеркало, которым Титаны, по орфическому мифу, завлекли Диониса-Загрея, уже есть расчленение, начало принципа индивидуации.

Присмотревшись к тексту стихотворения, можно разглядеть еще один, скрытый мотив, столь же разработанный поэтом. Его инициальный образ подспудно развивает зеркальную метафорику. Подразумевая отождествление глаза с зеркалом<sup>20</sup>, Иванов тем самым сравнивает взаимный взгляд с двумя направленными зеркалами. Образ *speculum speculi* имеет в идейном творчестве поэта насыщенную историю, не раз иллюстрируя идею надперсонального соединения двух людей. Пояснением для разбираемого текста может послужить сле-

дующая цитата из статьи «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1911)<sup>21</sup>: «Позвольте мне употребить уподобление. Человек, в тварном сознании зависимости познавания своего от некоей данности, кажется себе самому похожим на живое зеркало. Все, что познает он, является зеркальным отражением, подчиненным закону преломления света и, следовательно, неадекватным отражаемому. Правое превращается в этом отражении в левое, и левое в правое; связь и соразмерность частей остались те же, но части переместились, фигура отражения и проекция отражаемого тела на плоскости не наложимы одна на другую, в том же порядке сочетания линий. Как восстанавливается правота отражения? Чрез вторичное отражение в зеркале, наведенном на зеркало. Этим другим зеркалом — *speculum speculi* — исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек, Истина оправдывается только будучи созерцаемой в другом. Где двое или трое вместе во имя Христово, там среди них Сам Христос<sup>22</sup>. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т. е. в Церкви» (III, 303). Это возможно при трансмутации, метаморфозе личностей, на что и указывает разобранный выше образ сердца-алмаза. Однако еще до того, в «Спорадах», символ зеркала зеркал использовался Ивановым в контексте полемики с идеями Л. Фейербаха (а также с Ницше, и, возможно, с неназванным здесь «мэонизмом» Н. Минского) о боге как объективации человеческих свойств: «...что, если мы, глядящиеся в зеркало и видящие ответный взгляд, сами — живое зеркало, и наше зрящее око — только ответ и отражение живого ока, вперенного в нас? Бросая от себя луч вовне, не приняли ли мы его раньше извне, отразив в своем микрокосме вселенскую тайну? И не в том ли эта тайна, что

... в зеркальной Вечности Надир  
Глядит в Зенит зеницею Зенита...

(*"Кормчие Звезды"*)  
(II, 124–125).

По сути, здесь наблюдается та же логика: бог не является всего лишь отражением человека и его, пусть и самых хороших, свойств, но самостоятельной активной силой, требующей взаимодействия. Немаловажно, что выражение *speculum speculi* появляется уже как обозначение раздела в сборнике «*Cor ardens*».

Впрочем, для данного конкретного случая использования этого образа можно подыскать и прямой подтекст. Нам приходилось утверждать, что прямых аллюзий на творчество С. Шевырева, несмотря на все понуждающие к этому обстоятельства, у Иванова не обнаружено<sup>23</sup>. Однако именно у него находим стихотворение «Таинство дружбы

(Будущему другу)» (1828), фрагмент из которого при желании можно посчитать прецедентным для ивановского текста:

<...>Так в храм души моей чудесный  
Мой друг свой чистый взор вперил  
И благодатию небесной  
Мой мир нечистый посетил,  
И он проник в него глубоко,  
И дух мой стал ему открыт;  
Я мню: в очах его глядит  
Творца всевидящее око. <...><sup>24</sup>

Уже в стихотворении «Подстерегателю», посвященном В. Хлебникову, лирическое *я* проверяет собеседника проникновением в его взгляд:

Измерить верно, взвесить право  
Хочу сердца — и в вязкий взор  
Я погружаю взор, лукаво  
Стеля, как невод, разговор.

(II, 340)

Финал поэмы «Деревья», посвященной воспоминаниям о совместном пребывании Ивановых и Эрнов в Красной Поляне, возвращает нас к той же ситуации:

Владимир Эрн, Франциска сын, — аминь!  
Ты не вотще прошел в моей судьбине.  
Друг, был твой взор такую далью синь<sup>25</sup>,  
Свет внутренний мерцал в прозрачной глине  
Так явственно, что ужасом святынь,  
Чей редко луч сквозит в земной долине,  
Я трепетал вблизи твоей не раз  
И слезы лил внезапные из глаз.

(III, 536)

Упоминание взора Эрна встречается и в частных описаниях их совместной жизни. Например, в письме от 1 октября 1914 г. К. Шварсалону Иванов сообщал: «Все поглощены одним интересом, одной думой — о войне, ей подчинены и главные занятия, и все взгляды и беседы. В общем, у нас в семье светло и хорошо. Много радости и света дает присутствие Володи Эрна, — он ведь живет с нами и так глубоко и задушевно любит и ласкает нас каждым своим взглядом, тихий, чистый и мужественный»<sup>26</sup>.

Ближайшее текстовое окружение в рабочей тетради из римского архива, частично скопированное в четвертом томе брюссельского собрания сочинений, помещает стихотворение в специфический контекст переживания мыслей о смерти. В самом деле, 5 февраля 1915 г. Иванов пишет сонет «К портрету Баратынского» с терцетом: «За Летою отшедших в даль эпох, / Поблеклые, как Асфодел долины / Он различал, сновидец Мнемосины» (IV, 32, кстати, непрочитанное в брюссельской публикации слово в четвертой строке — «кость»), 7-го — «Памяти Коммиссаржевской», далее — недатированные «Плач по убиенным воинам» и «Смерть», а через два дня после «Filía» — «Разводную» («Тебе письмо разводное, / Моя старуха-плоть...»). Последние три текста, как кажется, дают три варианта, как побороть эти мысли<sup>27</sup>. В Пушкинском Доме сохранилась запись (на обороте другого черновика, также брошенного, на обрывке бумаги) первых строк и названий стихотворений, которую можно счесть планом неосуществленного цикла или списком себе на память:

«Острова  
Первые откровения  
Гиперборейская Быль.  
Зефир <?>  
Утренние Чары  
Все может обручить  
Превращение

Mystica.  
Агапа  
Психея. 1. 2.  
Внутренняя Ночь  
Во темном, сыром бору  
Filía  
Когда ты говоришь. Семиконеч<ная звезда>  
Личина»<sup>28</sup>

Позднейшее посвящение «Filía» памяти Эрна (умер 29 апреля 1917<sup>29</sup>) намекает на то время особой близости, которая создалась у Иванова с философом: Альтману он признавался, что Эрн на него влиял «больше гораздо», чем Вл. Соловьев<sup>30</sup>. Посылая Флоренскому в письме от 12 июля 1917 г. мемориальную публикацию в так и не вышедший сборник памяти философа, Иванов прямо указывал, что стихотворение было написано, когда он «жил с другом Эрном и ему первому прочтено, ибо втайне оно было посвящено ему. Сладость и свет духовного с ним общения — таков был сокровенный замысел



этих строк. Какое-то целомудренное чувство [запретило] воспрепятствовало мне признаться, что я говорю о нем; думается, он молчаливо учуял это сам. Впоследствии это стихотворение было введено мною во второй цикл моей [неизданной] лирической трилогии "Человек"»<sup>31</sup>. Продолжим цитату по белой рукописи: «Итак, я приношу эти строки данью памяти почившего друга потому, что они принадлежат ему и им внушены. Пусть будут они, в ряду заветных воспоминаний, сплетающихся в венок, возлагаемый дружбою на его светлую могилу, свидетельством одного из друзей о внутреннем опыте того очищения, которое производилось его близостью. Нередко, взглянув на него, сидящего молча, я должен был с немалым усилием скрывать внезапно охватывавшее душу непередаваемое волнение, готовое излиться в счастливых слезах: мнилось, из его глаз глядели глаза другие, Образ и Подobie Божие в нем сквозили из-за внешних черт несказанным светом, душа [ою овладевали волнение и трепет] трепетала и горело сердце [горело ощущением благодатного присутствия...]. В глубине моей любви к молодому другу, пленявшему меня величиим духа, чистотою голубиной души и орлиною зоркостью вперенных в Солнце высоких дум, таилось благоговение к нему, как носителю иного, нового Имени»<sup>32</sup>. Какие именно идеи родились из этого общения, еще предстоит досконально выяснять, однако, уже сейчас можно указать на две работы Эрна, очевидно, весьма актуальные для Иванова. Одну из них он обширно цитирует в позднейшем предисловии к сборнику рассказов Зиновьевой-Аннибал — это статья «О природе научной мысли», вышедшая зимой 1914<sup>33</sup>. Поход философа против механистичности понимания природы имел, в его собственной трактовке, антикантовский и антипротестантский пафос<sup>34</sup>, получивший столь мощное развитие в его публицистике начала войны. Кстати заметим, что привлекающая Иванова мысль Эрна об отзывчивости природы, способной, в зависимости от взгляда на нее, прикинуться и механизмом, легко находит свое соответствие с идеями, подразумеваемыми образом зеркала зеркал: природа здесь как бы отражает взгляд человека, как надир отражается в зените. Рискнем предположить, что рассуждение философа о том, как Кант, который «с пафосом говорит о звездном небе», а на самом деле «обездушивал и обессмысливал» «вечную славу звездных пространств»<sup>35</sup>, также могло служить предметом обсуждения с Ивановым, не раз толковавшим «сокровенный» смысл слов «небо» и «небеса» в евангельском учении, и особенно — в статье «Ты еси» («...иже еси на небеси»), идейном обрамлении для «Фίλια».

Вторая работа Эрна писалась именно в десятых числах февраля 1915 г. в квартире Иванова на Смоленском бульваре — это брошюра «Время славянофильствует». Так, 8 февраля Эрн сообщал жене: «Я действительно много пишу, но с большим удовлетворением

и потому почти без усталости. Теперь работаю над “Время славянофильствует”. Опять замешал густо»<sup>36</sup>. Именно Иванов вычитывал корректуру книги Эрн в конце весны<sup>37</sup>. Очевидно, что в середине февраля Эрн писал вторую лекцию из тех, что в дальнейшем составили книгу, поскольку первую он уже прочел в конце января в московском РФО. Если первая лекция была посвящена метафизической оценке разделения Европы на сторонников Германии и ее противников, то вторая, начинавшаяся с цитирования ивановского «Стиха о Святой Горе», основывала свою идею на признании за Россией и ее европейскими союзниками начала «вселенского дела»<sup>38</sup>. На этот доклад Иванова, прочитанный на совместном выступлении с Эрном 6 октября 1914 г., философ ссылался, говоря о «надмении» немцев, неизбежно должном кончиться трагедией, все элементы которой, «по меткому уподоблению Вяч. Иванова», видны в современной Германии<sup>39</sup>. 10 февраля в газете «Утро России» вышла статья Эрн «Что такое форсировка?», интересная совпадением даты ее выхода и создания стихотворения Иванова. Статья была посвящена характеристике германской культуры в целом, и уже во втором абзаце философ ссылался на «Вселенское дело»: «Как говорит остроумно Вяч. Иванов, немцы над всем европейским хотели бы поставить марку: über»<sup>40</sup>. Не только каламбур Иванова с припевом известной «Песни немцев» А.-Г. Хоффмана (1841) «Deutschland, Deutschland über Alles» понравился Эрну — сами их идеи обнаруживают характерное сходство. Эрн пишет, что немецкая культура занята «форсировкой» своих сил, чтобы непременно обгонять соседей, в то время как гениальность, дух истинной свободы «дышит, где хочет, и машиной, организацией, университетами, учеными обществами его нельзя “вынудить”, нельзя захватить насильственно». Отзвук ивановского стиля здесь заметен в слове «организация», не раз в его статьях столь же каламбурно противопоставлявшегося «организму». По мнению Эрн, внутренняя форсировка немецкой культуры последней четверти XIX в. проявилась в «любопытнейшем сальеризме», когда «Риккертом и Когеном они пытаются убить явление Вл. Соловьева, Гауптманом заслоняются от Достоевского, а ничтожным Зудерманом — от Толстого и Чехова». Внешняя же форсировка состоит в том, что немцы, вместо того, чтобы духовно обогащаться от России, забрасывали ее в огромном количестве второсортной продукцией, сравниваемой автором с бурьяном. Между тем, по его мысли, уже во второй четверти XIX в. Россия в духовном плане начинает решительно преобладать над Германией, а форсированный ввоз чужого продукта, как некогда в случае с Петром I, нарушает естественный ритм русской культуры. Восстание против этого, по мысли Эрн, началось уже до войны «и те, кто были более чуткими, чувствовали в воздухе приближение страшной грозы»<sup>41</sup>.

В заключении своей статьи о «форсировке» Эрн, описывая распространённое в «полуобразованных кругах» русского общества, а также «ученой молодежи», «изумление перед мощной динамикой всестороннего немецкого производства», пускал стрелу в Н. Бердяева, посоветовав ему здесь искать материал для своего анализа «вечно-бабьего» в русской душе. В самом деле, солидарность с идеями Эрн после начала войны и особенно на рубеже 1914–1915 гг. означала неизбежный выбор и осложнение отношений с другими мыслителями, не разделявшими напряженного пафоса его патриотической позиции. Впоследствии в беседе с П. Журовым Иванов сам назвал свою поддержку Эрн «мужественным» поступком<sup>42</sup>. Вдова философа признавалась в письме к Иванову от 31 октября 1917 г.: «Мне всегда казалось, что за любовь нельзя благодарить. На любовь достойно можно отвечать только любовью и я рада, что могу с избытком ответить на нее. К этому совершенно самостоятельному чувству примешивалось и многое другое. Радость за Вашу дружбу с Володей, радость за ту большую любовь, кот. <орую> я видела у Вас к Володечке. Радость за изумительное понимание его личности, его характера. Ведь Вы были единственным, даже среди его друзей, кот. <орый> понимал и принимал таким, каким он себя являл»<sup>43</sup>. Если с Мережковскими Иванову уже нечего было делить, то расхождение с Бердяевым, важной персоной его петербургского периода и во многом тогдашним единомышленником, несомненно, его волновало, как волновало и семью философа<sup>44</sup>. Об этом свидетельствует письмо Бердяева к Иванову от 30 января 1915 г., где его неприятие поэта в качестве религиозного мыслителя высказано напрямую и, что особенно важно, по просьбе самого адресата. Здесь же философ бросил поэту упрек в том, том, что Иванову «необходима санкция Эрн или Флоренского», а также в том, что он «стал перекладывать в стихи прозу Эрн»<sup>45</sup>.

Появление имени П. Флоренского совершенно закономерно в фокусе нашего рассмотрения, и не только потому, что он имел отношение к «Христианскому братству борьбы» Эрн — Свенцицкого<sup>46</sup>. Напрашивающийся контекст для понятия «филии» — это одиннадцатое письмо «Дружба» в «Столпе и утверждении Истины», и он не раз уже упоминался в трудах А. Б. Шишкина. В самом деле, благодаря Флоренского за его согласие написать послесловие к «Человеку», Иванов писал ему в письме от 7 октября 1915 г.: «Сладостны мне, лестны и любезны<sup>47</sup> эти знаки связующей нас, я уповаю, *филии*»<sup>48</sup>. Смысл идеологизации Флоренским филии как христианского чувства лежал не в самом понятии, которое он брал в самом обычном, языковом, смысле, указывая, что уже греческий язык различил четыре вида любви<sup>49</sup>. Лингвистический анализ этого понятия у Флоренского достаточно бегл и выводы его априори были

известны Иванову. Новация Флоренского не филологическая, а богословская: он придал филии особенное значение, противопоставив его хорошо известному в богословии понятию «агапе» и придав ему не меньших прав на существование в составе христианской этики. Эта новация была не всеми принята. Укажем, например, на мнение С. Соловьева<sup>50</sup>, который писал Флоренскому 14 декабря 1914 г.: «Читал наконец Вашу книгу и о многом хотел бы поговорить с Вами при свидании. Особенно возразил бы относительно «Φιλία». Мне кажется Ваше понимание очень уж антично и эллинистично. Я скорее согласен с Зелинским, который смотрит на «Φιλία» как на принцип античного, а на *любовь* как <на> принцип христианского мира. Мне кажется, что к любви христианской подходит всего более латинский богосл<овский> термин *charitas*, хотя он и суховат»<sup>51</sup>. Тот же упрек Флоренскому адресовал и Бердяев: полагая, что в последних двух письмах, о дружбе и ревности, содержится весь пафос книги, он считал, что Флоренский «оправославливает античные чувства»<sup>52</sup>.

С Флоренским (давно и близко дружным с Эрном), как указывает Шишкин, Иванов познакомился в 1904 г., но начало настоящих отношений, по справедливому замечанию публикаторов их переписки, приходится именно на осень 1913, а кульминация — на конец мая 1914 г., когда Флоренский после защиты диссертации провел несколько дней в доме Иванова, где уже с 10 мая гостил и Эрн, в беседах по душам<sup>53</sup>. Судя по всему, посвящение Флоренским своей статьи «“Не восхищение непщева” (Филип. 26–8) (К суждению о мистике)» (1915) поэту, равно как и в значительно степени критическую реакцию Иванова на эту работу в цитированном выше письме от 7 октября 1915 г, можно соотнести с этими майскими беседами. Существенным нам кажется подчеркнуть, что последняя не снимала высокой оценки труда Флоренского в целом. Так, 15 сентября Иванов сообщал В. Шварсалон: «Принес он <Флоренский> свою новую брошюру, посвященную мне. Очень интересная филологическая работа о значении ‘αγραγμός как мистич.<еского> экстаза»<sup>54</sup>. Такое согласие-возражение как форма активного взаимодействия друзей подразумевается филией. Судя по первому известному нам письму Флоренского от 25 ноября 1913 г., инициатива углубления знакомства принадлежала именно Иванову, который попросил у Флоренского прислать его статьи. Остонавливает внимание, что уже в этом же письме Флоренский описывал свои интимные эмоции во время богослужения, используя теософскую терминологию: «прикосновения тонких перстов» он чувствовал «не у сердца, а ближе к эфирному телу»<sup>55</sup>. Впрочем, придавать большое значение этой доверительности не следует — в «Столпе» помещены признания не менее интимные, а кроме того, это письмо Флоренского несет

следы и некоторой дистанции или даже опаски. Косвенным образом свидетельствует об этом письмо к нему М. Новоселова, написанное 11 февраля 1914 г.: «Спасибо за письма. Жаль, что вместо них Вы сами не побывали в Москве. Впрочем, понимаю Вашу боязнь показаться в столице, особенно по водворении в ней Вяч. Иванова»<sup>56</sup>. На второй-третий день по своем приезде 23 сентября Иванов идет к Булгакову, у которого видится со Степуном, Рачинским и Гершензоном. Бывший там же Новоселов, сообщая об этом Флоренскому, кратко добавлял: «Разговор до глубокой ночи велся теософический»<sup>57</sup>. Новоселовский Кругок ищущих христианского просвещения и связанные с ним мыслители для Флоренского, судя по всему, представлялся образцом христианской дружбы. В письме к В. Розанову от 7 июня 1913 г. он признавался: «Конечно, московская “церковная дружба” есть лучшее, что есть у нас, и в этой дружбе полная *coincidentia oppositorum*. Все свободны, и все связаны, все по-своему, и все — “как другие”». Далее, поясняя, почему Новоселов, Булгаков и Самарин мало или совсем не печатаются, он резюмировал: «Весь смысл московского движения в том, что для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности *личных* связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся. Мы переписываемся, беседуем, пьем чай»<sup>58</sup>.

Разделение в среде московских философов, которое обострилось в первые месяцы войны, своими корнями уходит в полемику вокруг «Столпа и утверждения истины». В середине февраля 1914 г. вся семья Ивановых читала книгу, чтобы подготовиться к докладу Е. Трубецкого 26 числа в Московском РФО<sup>59</sup>. Кроме того, среди черновых бумаг Иванова сохранилась запись одного из эпизодов прений по докладу (возможно, прочитанному на одном из собраний в его доме), который лег в основу вышеупомянутой статьи Бердяева. Она начинается с того, что автор отказывал Флоренскому в «бытовой простоте и естественности», считая его самого декадентом, а его богословие «эстетическим упадочничеством». Его Бердяев критиковал как разновидность трансцендентизма, противоположного мистики, каковая, будучи основанной на личном мистическом опыте, есть «имманентизм». Здесь, по мысли Бердяева, кроется преувеличение Флоренским роли догматов в религиозной жизни. Они имманентно раскрываются во внутренней жизни и трансцендентно навязаны духовному опыту. Этому противоречит утверждение самого Флоренского о непризнании никаких внешних критериев церковности, в чем Бердяев усматривал даже не антиномичность, а двойственность его позиции. Антиномичность, в том числе между имманентным и трансцендентным, особенно интересовала Бердяева, считавшего возможным ее преодоление в религиозном опыте. Рассуждения Флоренского

о ней он считал «лучшими страницами его книги, местами очень глубокими»<sup>60</sup>. Записи Иванова, очевидно, излагают чьи-то рассуждения по поводу и возражения на доклад Бердяева — положениям докладчика отвечают отделенные квадратными скобками реплики:

«Антиномизм типичен для интеллигенции. Антиномизм избавляет ratio от имманентной разуму религии. Бердяев порвал с объектив<ным> откровением, сочувствует в антиномизме  $\Phi^{-y}$ . Упадочный дилеттантизм — следствие алогизма. Аффект — как пророчественность, пленной мысли раздраженье<sup>61</sup>. Логический состав догмата.

[Свобода аффекта, декадентский алогизм (Бердяев) — вовсе не признак алогизма.

[О Бердяеве, религиозный субъективизм?

Наклонность  $\Phi^{ro}$  к алогизму. Неопределенность в термине <?> “Церковь”. Апология бесформенности.

Эстетический критерий церковности у  $\Phi^{ro}$ .

[Он говорит о церковности!

[Эстетизм  $\Phi$  — не субъективное начало».

Видно, что Иванова заинтересовало одно из рассуждений Бердяева — о церковности и Церкви. Это можно усмотреть и в его каллиграфических записях, разбросанных по листу, какие обычно делаются в раздумье. В них уже намечена цепочка понятий, ключевых для интересующего нас стихотворения: «Б<ердяев>, formulafideiPr incersPrincersRačinskijSBSBoulgakoff” <на обратной стороне>»<sup>66</sup>.

Конечно, связь Церкви и дружбы (филии) составляет одну из идей Флоренского, но поцелуй как ее ритуал — ивановский акцент. «Святое имя» — это, конечно, имя Христа, выданного поцелуем, а братский поцелуй не только подразумевается ритуалом Bruderschaft, но является отглагольным существительным от упомянутого тут же глагола jiléin. Стихотворение, по схеме «Человека» соответствующее нами здесь разбираемому, устанавливало тождество взгляда и поцелуя:

Еще целомудренных уст  
Не спавило «ты» в поцелуй,  
А меркнувший выразил взгляд:  
«Я душу тебе отдаю! <...>»

(III, 212)<sup>67</sup>.

Кроме того, в ту же поэму «Человек» входит и стихотворение, где вместе с поцелуем, находим и мотив «третьего»:

&lt;...&gt;

Я, затворник немоты,  
Слову «ты»  
Научился — поцелуем.

В поцелуе — дверь двух воль,  
Рай и боль:  
«Ты» родилось, — у порога  
Третий тихо отвечал  
И помчал  
Эхом «ты» к престолу Бога  
(III, 211–212).

Речь здесь, как и в разбираемом тексте, идет о персональном религиозном переживании, которое рождается из интерперсонального акта поцелуя. Но Иванов и в жизни любил целовать друзей. Начало этому было положено в «братстве» московских символистов, Бальмонта, Брюсова и Балтрушайтиса, куда весной 1904 г. прибыл Иванов. Позже из этого писатель создал некий миф: написал в «Автобиографическом письме» С. Венгеру, рассказывал на вечере в 1920 г. на одном из диспутов на тему «Литература будущего», устроенных «Звеном»<sup>68</sup>. Как недавно было показано Н. Богомоловым, дело обстояло проще, и упоминание обращения по имени появилось в отчетных письмах Л. Зиновьевой-Аннибал к М. Замятниной далеко не сразу<sup>69</sup>. Еще позднее произошло братание с Бальмонтом, в пьяном дебоше которого супруги Ивановы вынуждены были принять участие. Зиновьева-Аннибал описывала его появление на одной из первых «сред» в письме к Замятниной 15 сентября: «Лицом возмужал как-то, даже почти похорошел и Вячеслав с ним на ты. Оказывается, когда увидел его, то поцеловал и обратился на ты: "А я думал, ты меня ненавидишь!", так они в радостной встрече побратались»<sup>70</sup>. В разговоре с Альтманом Иванов признавался, что когда-то очень любил целовать черные глаза Брюсова: «...я был одно время в него влюблен, я помню, целовал его глаза (а глаза его черные, прекрасные, подчас гениальные) неоднократно»<sup>71</sup>. К письму Замятниной к В. Шварсалон, датируемому по содержанию второй половиной июля 1915 г., Иванов сделал приписку: «Володю целую в уста, Евг. Давыдовне ручку»<sup>72</sup>.

«Столп и утверждение истины» написан в форме писем к другу, но Флоренский писал и другие письма в это время. В начале 1914 выходит «Осязательное и обонятельное отношение евреев к крови» В. Розанова (статьи печатались осенью 1913 г.) с приложением фрагмента из письма Флоренского, напечатанного под его обычным псевдонимом Ω (Омега)<sup>73</sup>. Оно начинается весьма характерным

образом: «В том-то и дело, дорогой Василий Васильевич, что последние годы идет какой-то сплошной экзамен русскому народу, и на экзамене этом русский народ ежеминутно проваливается. <...>...я никогда не примирюсь с тем, что и народ русский и церковь русская терпят и переносят *пошлость*». Прервем цитату, чтобы пояснить, что один из смыслов для пошлости у Флоренского выяснится более ясно, если сопоставить его с соответствующим фрагментом седьмого письма под названием «Грех» из «Столпа и утверждения истины». Здесь Флоренский пишет о Дьяволе-Мефистофеле, который, являясь «рассудком по преимуществу», «все делает плоским и пошлым»: «Дьявол-Мефистофель, этот Чистый Рассудок, и есть Чистая Пошлость; потому-то он и видит одну только глупость»<sup>74</sup>. Зная это, дальнейшее перечисление Флоренского можно читать уже как признаки дьявольского в общественной жизни: «Размазня после революции в политике; размазня после автономии в университете и вообще в школе; позитивизм церковный, так ярко выразившийся в афонском деле <имеется в виду имяславие>; наконец, это полное непонимание религии, какой бы то ни было, это подхалимство пред "адвокатом" в деле Бейлиса — это для меня ужаснее всяких других исходов. Какая-то серая липкая грязь просачивается всюду»<sup>75</sup>. Последняя фраза привлекает одно из распространенных цветовых обозначений дьявола, серый пыльный цвет, символика которого именно в этом аспекте была разработана ранним русским символизмом (в первую очередь Мережковскими и Сологубом). Заканчивается пассаж Флоренского характерно: «Не это ли *кончина мира?*» В разворачивающемся в подстрочных примечаниях диалоге между ним и Розановым слово «пошлость» появляется еще раз: вражда между русскими и евреями нужна, по мнению Флоренского, чтобы «выколачивать жидовство из Израиля», а его «гнусность» оттеняет непорочную белизну Церкви Христовой: «...А мы *за это* должны колотить Израиля, чтобы он опомнился и отстал от пошлости»<sup>76</sup>. Опасность Флоренский четко определял в другом письме к Розанову, написанном через два после цитировавшегося выше письма к Иванову: «...черная магия всех видов, чернокнижие, весь темный оккультизм, — все это всегда шло с Востока, и именно от *семитов*. Затем масонство и современные оккультные ложи — это опять на почве жидовской мании, опять порождение иудаизма»<sup>77</sup>. Неудивительно, что работу Розанова он оценил высоко: «Мне думается, что эта книга сыграет значительную роль в истории ритуальных процессов»<sup>78</sup>. В качестве контрапункта к этим мнениям напомним, что Иванов, возражая 26 января 1914 г. против исключения Розанова из состава членов РФО, назвал его умозаключения по делу Бейлиса «гнусными выходками», а заявления — «парадоксальными, более того, отвра-



тительными, внушающими глубокое омерзение»<sup>79</sup>. Однако филии подобные расхождения не мешали.

Но не только Флоренский видел в это время сатанинскую опасность — представляется, что это было свежим настроением в предвоенной Москве. Один из первых текстов самого Иванова, написанного, видимо, по его возвращении — оставшаяся неопубликованной статья «Символизм и фальсификация», где он, как бы отводя возможные упреки от Р. Штейнера (напомним, что статья была ответом на статью Н. Брызгалова<sup>80</sup>), истинной фальсификацией называет «черную мессу»<sup>81</sup>. «Злободневная» повесть Г. Чулкова «Сатана»<sup>82</sup>, вышедшая в 1914 г. в пятой книге альманаха «Жатва», а также изданный осенью 1913 г. роман П. Карпова «Пламень»<sup>83</sup>, поднимали тему «другой России», населенной кровожадными антисемитами и терроризируемой девиантными сектами. Специализировавшееся на модных темах издательство «Заря» выпустило кокетливый сборник «Образы сатанизма» (М., 1913), где наряду с переводной литературой были помещены работы многих знакомых Иванова (Арцыбашева, Брюсова, Маковского, Сологуба и Гумилева) и целая серия иллюстраций Ф. Ропса. Все это бросает свет на загадочное восприятие творчества П. Пикассо по образцам частной галереи С. Щукина. Уже в статье Бердяева 1914 г. в журнале «София», позднее перепечатанной в его сборнике «Кризис искусства», Пикассо рассматривался как симптом «космического распластования и распыления» и «ускорения времени», «небывалого, катастрофического движения», а весь футуризм «как свидетельство апокалиптического времени»<sup>84</sup>. Далее это получило распространение: Я. Тугендхольд в своем эссе о Пикассо сравнил его мастерскую с кабинетом «черной магии», где не было ни одного цветного пятна<sup>85</sup>. Через год появилась статья Булгакова «Труп красоты», отрецензированная в «Бюллетенях литературы и жизни» под названием «Демонизм в искусстве»<sup>86</sup>. В самом деле, из картин Пикассо, женских портретов в особенности, где «тело потеряло свою теплоту, жизнь и аромат, превратившись в фигуры, в геометрию, в глыбу», по мнению Булгакова, «струится мистическая сила» «демонического характера», «мистическая жуть и тоска»<sup>87</sup>. М. Морозова самого Иванова первоначально восприняла как «темного вампира»<sup>88</sup>. В воспоминаниях Н. Крандиевской рассказан эпизод, как на масленицу 1914 г. А. Толстой, сидя на ванне с крошоном, поведал ей, что «близок конец мира»<sup>89</sup>.

В 1913 г. в «Мусагете» выходит «Арийское мирозерцание» Х. С. Чемберлена. Несмотря на то, что, как заметил еще М. Юнггрен, Чемберлена Метнер прочел уже в 1906 г., издание его именно в 1913 г. о чем-то дополнительно свидетельствует. Издавая классика антисемитизма, Метнер, конечно, знал, что это будет не первое его сочине-

ние, переведенное на русский. Все предыдущие переводы выходили в издательстве А. С. Суворина: и «Явление Христа», и извлечение из книги Чемберлена «Основы девятнадцатого века» («Grundlagen der XIX. Jahrhundert») с характерным названием «Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе» (1906, в оригинале называлось «Вступление евреев в западно-европейскую историю»). Только критика книги Чемберлена, брошюра Ф. Оппенгеймера (1908), была издана, разумеется, в другом издательстве. Не имея в виду принять участие в развернувшемся в ивановедении обсуждении особенностей отношения его к еврейскому вопросу, сошлемся на уже преданное огласке свидетельство Метнера, как Иванов, не называя имени, хулил Чемберлена<sup>90</sup>. Напомним, что в «Арийском миросозерцании» автор предупреждал не только против «семитического духа», утверждая, что «от всякого, даже самого отдаленного, соприкосновения» с ним осталось свободным одно только древне-индусское мышление. Антисемиты, по мнению Чемберлена, упускают, что чистых семитов не бывает, а также то, что врагов гораздо больше, чем семитов. Их происхождение Чемберлен ведет от тех скрывшихся в горах народов, в которых врезались европейцы («индо-германцы»). Будучи поработченными, они все же, благодаря физической и особенно сексуальной силе, «пропитывают основной германский ствол». Типичный их представитель — Игнатий Лойола, баск, и он еще опаснее, чем евреи. К этому добавляется влияние монгольского элемента, который приводит к уменьшению объема мозга (один из излюбленных «научных» аргументов этого автора). В общем, нам надо готовиться: «Целым столетием пожертвовали мы ради какой-то до нелепости неограниченной терпимости <...>»<sup>91</sup>.

В этом контексте надо рассматривать и отношение Иванова к антропософии. В письме от 1 ноября 1913 г. С. Булгаков, судя по всему, суммируя впечатления о том посещении, которое упоминалось выше, сообщал А. Глинке об ивановских настроениях: «Злоба дня для него, конечно, Штейнер и штейнерианство, об этом всего больше говорится»<sup>92</sup>. Письмо Флоренского к Иванову от 1 апреля 1914 г. содержит рассуждение о том, кем бы мог быть Иванов: «Если бы он был шарлатаном — он сделался бы Штейнером»<sup>93</sup>. Внимание Иванова к антропософии было обусловлено не только увлеченным погружением в нее супругов Бородаевских, и не только организацией в декабре 1913 г. Русского антропософского общества. В стихотворении «Φιλία» говорится о церкви как мистическом опыте, «человеческой стихии церковности», если воспользоваться словами Бердяева о Флоренском. Но идея собственного, отдельного от Штейнера, мистического пути, выпестованная А. Минцловой, овладела Ивановым уже ранее, а в 1913 г. могла быть подогрета недавним отказом Доктора от знаком-

ства с поэтом (некогда столь важное место уделявшим богоборчеству как основе мистики). Вот письмо Е. Герцык к В. Гриневиц от 13 февраля 1908 г.: «Он <Иванов> хочет и верит, что будет религиозным реформатором, он уж намечает себе новый, небывший путь в мистике — не одинокий, а общинно-мистический». А в другом письме, от 5 марта она пересказывает разгром Ивановым Штейнера и вообще всей современной теософии за «недостаток мистического чувства»<sup>94</sup>.

В поисках этой общины Иванов не только возобновил старые (Флоренский) и завел новые связи (дружба с Л. Шестовым) в философской среде, его явно интересовала и московская литературная молодежь. Первого ноября С. Шервинский сообщал А. Сидорову в Мюнхен: «Недавно был и у Брюсова и познакомился там с Вячеславом Ивановым. Он произвел на меня очень умное впечатление. Его блестящая речь, насыщенная ученостью и смягченная добродушной улыбкой, невольно запоминается. Он очень интересуется футуризмом, и Вадим Шершеневич читал ему стихи (кстати, мне не понравились)»<sup>95</sup>. Шервинский имел непосредственное отношение к издательству «Лирика», выпустившему уже летом 1913 г. альманах с эпиграфом из Иванова. В «Лирике» тон задавали поэты-антропософы Ю. Анисимов и В. Станевич, осенью 1913 г. также вернувшиеся из-за границы<sup>96</sup>. К. Локс, входивший в этот кружок, запомнил Иванова в обстановке московской квартиры Анисимовых, с которой они съехали уже в октябре 1913 г. Видимо, религиозные интересы Анисимова, полно выразившиеся в его поэтическом сборнике «Обитель» (1913), мотивировали обращение к «Часослову» Р. — М. Рильке, к переводу которого Иванов обещал, но не закончил предисловие<sup>97</sup>.

Однако общение Иванова с Анисимовым интересно и в связи с небезызвестным эпизодом несостоявшейся дуэли между ним и Пастернаком в конце января 1914 года<sup>98</sup>. Преданные гласности материалы из архива С. Дурылина ярко свидетельствуют о неслучайности «стилистически-этнографических», по словам Пастернака, настроений, нараставших в этом сообществе<sup>99</sup>. Суть разногласий он позже объяснил в письме к Боброву от 27–30 апреля 1916 г.: «Прежде меня задевало то, что Юлиан мне колот *отдаленными догадками* о том, не *еврей ли* я, раз у меня падежи и предлоги хромают (будто мы только падежам и предлогам только <sic!> шеи свертывали)»<sup>100</sup>. Дело дошло и до Дурылина, который написал письмо к Пастернаку от 1 февраля 1914, где писал в узнаваемом стиле: «Я ненавижу ту интернациональную нивелировку под уровень коммивояжерской культуры, которая грозит все истребить и засалить. Литература тонет в панжурнализме, Скрябин — в Р. Штраусе, русское искусство в бесчисленных дантистах и адвокатах, судящих его и ему причастных. Распыление расовых культур (германской, суровой,

мыслительной — латинской — славянской — восточных) в какую-то всекультуру — есть угроза творчеству и жизни»<sup>101</sup>. Интересно, что даже когда Дурылин убеждает Анисимова в талантливости гипертрофированной образности Пастернака, он неточно цитирует строку из дифирамба Иванова «Огненосцы» (1909): «Из хаоса родилась — гляди, гляди: Звезда!»<sup>102</sup>. Оставим пока без комментариев фрагмент весьма критического отзыва Иванова о поэтическом творчестве Б. Гуревича, сохранившегося в черновике письма к пока не установленному адресату: «Обладание русским языком лишь очень поверхностное, безусловно недостаточное <...>»<sup>103</sup>.

К опасностям от семитов (дантистов, адвокатов) и сатанистов надо добавить и восточный вопрос. О соловьевских ожиданиях врага с Востока в новоселовском кругу нам уже приходилось мельком говорить<sup>104</sup>, приходилось указывать и на числящийся в списках библиотеки Иванова одесский сборник «Вселенское дело» (1913) как на один из возможных источников для заглавия статьи Иванова, первой его печатной реакции на войну. Иванов был приглашен в это издание его редактором И. Брихничевым, который, называя адресата Вячеславом Константиновичем, попутно сообщал в письме от 14 октября 1913 г.: «Вас тоже специально посещал в Петербурге на Таврической А. К. Горностаев с твердым намерением убедить Вас принять участие в сборнике, но и ему, как мне в 1910 году — не удалось повидать Вас»<sup>105</sup>. Книга А. Горностаева (Горского) «Глубоким утром», вышедшая осенью 1913 г., интересна нам не только тем, что числится в библиотеке Иванова с дарственной надписью автора<sup>106</sup>, но в первую очередь своим предисловием. В нем «федоровец» Горский обнаруживает чувство приближающейся катастрофы: «Еще судится всюду о восточном вопросе, но уже поется только о восточном ответе. Блаженны мы все, высоких зрелищ зрители, великих тайн советники, мы, позванные в мир в эти минуты, когда так истомилась по Заветному Слову живая сила естества, что все изрекаемое мгновенно становится роковым. Жизнь и смерть в наших руках, выберем что повелеть». Горностаев цитировал стихотворение В. Соловьева «Дракон» и провозглашал: «...нельзя мечтать о вечном мире до истребления Последнего Врага <...> превратить Стамбул в Царьград дано будет <...> встающей правде Востока Нового, грядущей крестоносной рати <...>»<sup>107</sup>, а предчувствиям этого посвящены многие стихотворения книги. Интересно также, что одним из симптомов грядущей борьбы Горностаев считал кризис символизма: «Вчера еще знамя символизма всюду победно развевалось над поэзией, осознавшей свою цель. Не случаен и сегодняшний плач о кризисе символизма. Ищут печати — приложить ко лбу раннего покойника»<sup>108</sup>. Помещенное в сборнике стихотворение «Утро пятницы» отсылало

к полемике среди символистов в 1910 г. и было обращено к Брюсову: эпиграфом стоит цитата из его статьи в «Аполлоне», а также из стихотворения «Зеркала теней». Брюсову Горностаев отказывал в праве быть апостолом символизма: «Ты не был с ними! Поздно поняли, / И видим: ошибались мы...»<sup>109</sup>.

Как видно из этих цитат, риторика войны была уже готова, и недаром Иванов в дальнейшем позаимствовал название одесского издания, характерное для стиля Брихничева, но, возможно, в своих истоках всходящее к словоупотреблению В. Соловьева. В качестве примера актуальности восточного вопроса в предвоенной Москве сошлемся на публичную лекцию В. А. Гурко<sup>110</sup> под названием «Белая опасность», прочитанную 31 января 1914 г. и вышедшую отдельной брошюрой. Посвященная завоеванию белым человеком Востока, она открывалась характерной фразой: «Мы являемся свидетелями великой, быть может, последней борьбы между Востоком и Западом»<sup>111</sup>. Гурко последовательно развенчивал расхожие представления европейцев о Востоке: угнетенное положение женщины и азиатскую жестокость, указывая на варварство союзников во время Второй Балканской войны и на то, что магометанские массы приютили испанских евреев, поляков и египетских монофизитов, т. к. в Коране нет нетерпимости к другим нациям. Основной предрассудок, по мнению Гурко, состоит в то, что цивилизация есть непременно западное или европейское изобретение. Он, последовательно сравнивая метафизику, мистицизм, науки и историзм Запада и Востока и не раз ссылаясь на труды султана Абу-аль-Гамида и других деятелей «панисламизма», приходил к выводу: «Все мы, конечно, многократно слышали о “желтой опасности”, якобы угрожающей западной культуре и притом в самом непродолжительном времени, от народов Азии. Но вот прошло несколько десятилетий после возглашения этой опасности... И что же мы видим?». Целые области и страны завоеваны как раз европейцами: «Наблюдая эти факты, мы можем скорее говорить о “белой опасности”, угрожающей уже реально и притом уже теперь Востоку <...>»<sup>112</sup>. Интересно, что с начала первой Мировой войны Гурко в ряде повременных изданий вполне «правоверно» писал о зверствах немцев. Например, с ноября 1914 г. он сотрудничал со «Свободным журналом», где поместил несколько статей, критически переоценивающих мелочность знаменитой германской науки и мегаломанию немецкого искусства и философии<sup>113</sup>. Последнее перекликается с тем замечанием Иванова о влечении немцев к «über», которое столь заинтересовало Эрна — недаром Гурко, говоря о государственном идеале германцев, вспоминает «песенку Гофмана фон Фаллерелебена»<sup>114</sup>. Перечисляя примеры упадка и пессимизма в современной германской культуре Гурко в другом месте ссылался на пока нами не иденти-

фицированную брошюру Чемберлена, где было развито сравнение немцев с китайцами на основе их пристрастия к миру материальной культуры — мысль, казавшаяся настолько органичной для Иванова, высказавшего ее в статье «Россия, Англия и Азия», что она ранее не нуждалась в контекстуализации<sup>115</sup>.

Таким образом, «приближение страшной грозы», о котором позже писал Эрн, и в самом деле ощущалось в Москве 1913–1914 гг., и противостоять грядущему можно было только дружно. Ключевые тексты Иванова эпохи начала войны ретроспективно об этом свидетельствуют. Если «Человека» можно назвать ивановской «антропософией», то «Прометей» по самому смыслу заглавного образа касается именно вопроса о «надмении». Не исключено, что давний замысел Иванова, к которому он неоднократно возвращался, именно из размышлений над теперешней Германией получил недостающий импульс к завершению. В письме к Игорю Северянину Иванов указывал на «торжественно-смирненное» провозглашение истинным поэтом ограниченности своей деятельности: «вот что я сделал, большего же сделать — и хотел, да не удалось», что, по его мнению, поэт (Пушкин) говорит, предчувствуя близкую смерть<sup>116</sup>. Это соображение интересно тем, что составило одну из концептуальных констант в трагедии «Прометей», подготовленной к печати в конце 1914 г. Признание ее протагониста «Что мог, я сделал; большего не мог» Иванов в предисловии, добавленном к отдельному изданию в 1919 г. называет «выстрадавшимся»<sup>117</sup>. В трагедии оно произносится Прометеем в нескольких ключевых сценах. Например, в третьем явлении, признавая пока еще не очевидную зрителям, но ясную ему самому неудачу своего дела, и отпуская коршуна со своего плеча, которому будет далее назначено клевать ему печень. В другой раз — когда один из избранных им огненосцев, которым назначено в дальнейшем хранить огонь, Автодик, пронзает себя копьем, не желая смириться со смертью своего друга Осфельта, задранного львом:

Себя творить свободных сотворил я.  
Что мог, я сделал; и не мог иного...

(II, 126)

Наконец, во втором явлении Прометей, которому уже тяжела работа молотом, все-таки устанавливает две железные колонны перед алтарем (зная свою судьбу, он хочет приготовить чертог, где будет храниться огонь после того, как его закуют). За этой работой он разочарованно рассуждает о человеческом роде, который он создал и который совсем не рад своему существованию, успокаивая себя все той же фразой:

Но бóльшого не мог соделать я:  
Что́ мог, соделал, — и ко благу все!...

(II, 131)

Немаловажно в этой связи, что Прометей обладает даром предвиденья. Пандора в своей речи к людям говорит, что это отличало уже род Иапета, отца Прометея, от других Титанов, более известных своим буйным нравом. Один из композиционных принципов драмы состоит в том, что с самого начала в ней идет игра между абсолютной компетенцией протагониста и недостаточным знанием читателя.

Подобно тому, как зритель понимает все приготовления Прометея или реплики Фемиды только в конце трагедии, так и зритель европейской истории начал понимать опасения определенных московских интеллектуальных и творческих кругов только после августа 1914 г. Поэтому предисловие, которым Иванов снабдил отдельное издание своей трагедии, задача которой по определению Аристотеля состоит в подражании действию, является истолкованием уже состоявшегося пророчества. Давая своему произведению новое название (вместо «Сынов Прометея» оно станет просто «Прометеем»), Иванов выделяет в нем теперь именно то, что наиболее подходит к 1919 году: трагедию всякого «действия», своего рода «философию поступка», если воспользоваться названием незавершенной работы М. Бахтина, также создававшейся в начале 1920-х.

