



Константин ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ

Примечательные метаморфозы (Вяч. Иванов о европейском гуманизме)

В высшей степени закономерен неиссякающий интерес, которым отмечено в исследовательской литературе понимание Вяч. Ивановым гуманизма, ибо именно это понятие, сопряженное с формулой «*docta pietas*», оказалось призванным выразить в поздний период творчества поэта его культурфилософское кредо, а также взгляд на историческую роль религиозно мыслящей интеллигенции. В работах коллег основное внимание до сих пор уделялось двум важнейшим высказываниям Вяч. Иванова на занимающую нас тему — статье «Кручи: О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» (1919) и «Письму к Алессандро Пеллегрини о “*docta pietas*”» (1934), которые анализировались в контексте русской и европейской философской мысли начала XX столетия.¹ Цель настоящего исследования несколько иная — рассмотреть основные этапы становления ивановской концепции христианского гуманизма, привлекая материалы либо выпадавшие из поля зрения исследователей, либо введенные в научный оборот сравнительно недавно. Надеюсь, данная работа сделает еще более очевидным, что, помимо двух названных выше сочинений Вяч. Иванова, в связи с данной проблематикой заслуживает пристального внимания и его статья «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица» (1934), написанная по-немецки, до недавнего времени труднодоступная и потому почти не востребованная.²

Следует сразу отметить, что термин «гуманизм» («*Humanismus*») возник довольно поздно. Впервые он был употреблен в 1808 году Ф. И. Нитхаммером в его книге «Спор филантропизма и гуманизма» в связи с формулировкой новых, гуманистических принципов педагогики и лишь значительно позднее, в 1859 году, Г. Фойгт связал это понятие с итальянским Ренессансом.³ Дальнейшее научное постижение и культурфилософское осмысление эпохи Возрождения определило расширенное понимание гуманизма как совокупности воз-

зрений, основывающихся на признании исключительного значения гармонической человеческой личности, делающей эту абстракцию исходным пунктом самых разнообразных размышлений (в области культуры, философии, политики, социологии и проч.).

Колыбелью этого общепринятого взгляда обычно и не без оснований признается эпоха Ренессанса, искавшая в латинской древности и животворных импульсов, и духовной опоры в устремлениях секуляризировать культуру и повседневность. Именно такую трактовку находим, например, в энциклопедии Брокгауза и Ефрона, объединившей наиболее авторитетных авторов своего времени, подводящем итоги умственного труда нескольких поколений русского общества в XIX столетии. Как и в массе последующих компендиумов универсального типа, эпоха Возрождения дефинируется здесь через ее духовный стержень и метонимически отождествляется с ним; в нем акцентируются индивидуалистические и антиклерикальные аспекты.⁴ Это и подобные ему толкования, укорененные в эпохе позитивизма с ее историческим оптимизмом, верой в науку и прогресс, не меняясь в своих основных положениях, по сей день определяют представления о гуманизме и вряд ли скоро утратят свою влияние.⁵

Расширенное понимание гуманизма, если присмотреться, оказывается, скорее, укоренным в понятии «*humanitas*», наполненным в латинском языке новыми смыслами при восприятии философии стоиков в кружке Сципиона Младшего. Как бы то ни было, «гуманизм» и по сей день овеян аурой высокого индивидуализма, он предстает неким духовным гарантом, противостоящим любым идеологизированным посягательствам на свободу, честь и достоинство человеческого рода. Его авторитет основан не в последней степени на заслугах филологического проникновения в прошлое, он связывается с блестящим владением древними языками, сродненностью с их духом и с творчеством на них, а также со способностью масштабно ставить культурфилософские вопросы.

Вполне закономерно поэтому, что Вяч. Иванов большинством исследователей оказывается почти автоматически причислен к сонму гуманистов, ибо его личность аккумулировала как раз эти качества. Приведу лишь один пример (их легко можно было бы умножить): при перечитывании не лишенной блеска статьи Томаса Венцловы о переводах Вяч. Иванова и Мандельштама из Петрарки, мне бросилось в глаза, что ее автор, пытаясь наметить общее, что сближало двух русских поэтов, в первую очередь называет гуманизм, не считая нужным сколько бы то ни было дифференцировать это понятие и имея в виду главным образом расхожие представления, связанные с ним.⁶ Самому Вяч. Иванову, как я постараюсь показать, в течение всей жизни было чуждо подобное обобщенное словоупотребление.

При этом, как это на первый взгляд ни странно, осмысление понятия «гуманизм» начинается в творчестве Вяч. Иванова довольно поздно, а контуры его долго не определены. Многогранность культурных явлений, обстоятельства литературной борьбы и исторические катастрофы, свидетелем которых стал поэт, а также сопутствовавшие им душевные потрясения — все это приводило к тому, что к понятию гуманизма в различные периоды жизни избирались разные подходы. Одни из них сохраняли свою актуальность и позже, другие отменялись. Так, почти случайным, не получившим какого-либо дальнейшего развития, нужно признать заметку в дневнике 1906 года о глубинной связанности гуманизма и гомоэротики (запись от 13 июня; II, 749).

В написанной год спустя статье «О веселом ремесле и умном веселии» гуманизм понимается весьма широко, как синоним творческого обращения к древности. Себя и своих единомышленников (впрочем, не поименованных) поэт причисляет к гуманистам особого, варварского возрождения, давая тем понять о своих симпатиях к идеям, которые в это время развивал Ф. Ф. Зелинский. Об итальянских поэтах-гуманистах здесь говорится вскользь и скорее прохладно. Их «делом» объявляется «индивидуализм как сознательное жизненное самоопределение автономной личности» (III, 64), что в контексте упований на возрождение соборных форм искусства выглядит как противоположность тому, чего Вяч. Иванов ожидает от художников слова. Ренессансный гуманизм (а имплицитно и его духовное дитя, немецкий «Neuhumanismus») оказываются противопоставлены гуманизму тех, кто ради обновления всех и вся в духе Ницше обращается к сторонам духовной жизни эллинов, обычно либо замалчиваемым, либо почитаемым «варварскими»:

«Эллада гуманистам варварского “возрождения” служит сокровищницей ценностей, необходимых для переоценки всех ценностей. Они устремляются, следуя знамени Фридриха Ницше, к иной Элладе, нежели та, что доселе мила и свята была вызывателям Елены, — не к Элладе светлого строя и гармонического равновесия, но к Элладе варварской, оргийной, мистической, древледионисийской» (III, 74).⁷

Тема немецкого «нового гуманизма» в его оригинальности и в его преемственности к гуманизму ренессансному занимает Вяч. Иванова в начальных главках статьи «Гете на рубеже двух столетий» (1912). «Новое возрождение», знаменуемое именами Винкельмана, Лессинга и Гете, «начинается с поисков подлинной Греции», с недовольства «слитным образом античности, который вдохновлял старых гуманистов Ренессанса» (IV, 119–120). Стремление к постижению эллинства,

к конкретизации знаний о нем находит дальнейшее воплощение в критической и историко-синтетической работе XIX века, результаты которой, по мнению Вяч. Иванова, «дают возможность сказать, что греков мы уже знаем». Свершителей этого труда поэт без оговорок зачисляет в ряды гуманистов, а в их деятельности видит, помимо прочего, живительное воздействие на современность:

«Так, до наших дней не умерла эта почти религиозная община, объединенная верою в неоскудно животворящую силу античности, как материнского лона всякой будущей европейской культуры, и доказавшая своим творчеством, что все творчески новое рождается в Европе из соединения христианского начала с началом эллинским, которые, сочетаясь, творят форму-энергию, непрерывно образующую и преображающую родовой субстрат варварской (кельто-германославянской) души» (IV, 120).

В другой публикации 1912 года, предисловии к «Нежной Тайне», объясняя предназначение «Лепты» (заключительного раздела этого поэтического сборника, объединившего стихотворные приношения друзьям и близким), поэт обронил несколько заветных мыслей «о насущной нужности античного предания России и Славянству», как бы подхватывая свою более раннюю мысль о «варварском возрождении», приобретающую теперь ярко выраженный общеславянский колорит.⁸ Помещение в «Лепте» нескольких стихотворений на древних языках поэт объяснял именно «верою в будущность нашего гуманизма» (III, 7).

В обширном вступительном очерке к «Илиаде» и «Одиссее» Гомера (еще одна публикация 1912 года) содержится краткая главка «Гомер и гуманизм».⁹ Однако Вяч. Ивановым не сделано в ней сколько-либо важных замечаний о сущности гуманизма; здесь лишь перечислены важнейшие факты, свидетельствующие об интересе итальянских гуманистов к Гомеру.

Как видим, в течение довольно долгого времени «гуманизм» — понятие, скорее, маргинальное для литературно-философской прозы Вяч. Иванова. Нетрудно заметить, что его антиклерикальная, секулярная составляющая игнорируется, а индивидуализм высокого, итальянского Ренессанса, скорее, вызывает отторжение. Куда большей симпатией овеван немецкий Новый гуманизм: и как познавательный прорыв в знаниях о древности, выразившийся прежде всего в постижении ее аполлинийской стороны, и как попытка, постигнув дух античности, оплодотворить им современность. Весьма расплывчато намечено и некое «варварское» продолжение этого неогуманистического движения: ему придан статус «почти религиозный», осуществлять его призвана

немногочисленная «община», соединяющая «христианское начало с началом эллинским» и «преображающая родовой субстрат варварской (кельто-германо-славянской) души». И хотя основная мысль этих смутных предвестий — о преодолении индивидуализма в новых религиозных формах —, не оставляет поэта, но разработка ее идет в совершенно иной терминологии, а о гуманизме в течение долгого времени он вспоминать не склонен.¹⁰

Лишь после семилетней паузы Вяч. Иванов вновь обращается к этому понятию в статье «Кручи: Раздумье первое: О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» (1919), чтобы почти полностью отмежеваться от него, возложить на него вину за происходящее в России. Статья во многом вызвана тяжкими послереволюционными раздумьями о вине интеллигенции («Да, сей пожар мы поджигали...») и об общих кризисных явлениях в жизни духа, подготовивших потрясения. Здесь находим и отшлифованное определение гуманизма, и обвинительный акт явлению, охваченному этим понятием, а также провозглашение его смерти, по всей видимости, окончательной и сомнению не подлежащей.

Если описание генезиса гуманизма и в статье 1919 года, и в статье о Виламовице года 1934-го почти идентично (выношенные эллинством филантропические представления становятся основой римской «humanitas», которую наследуют от Цицерона как итальянские гуманисты, так и представители позднейших «возрождений» и т. п.), то смысловое наполнение этого понятия в них совершенно различно. Так, в «Кручах» гуманизм — это понятие индивидуалистическое, религии внеположное, и даже враждебное:

«Под гуманизмом я разумею этико-эстетическую норму, определяющую отношение человека ко всему, что отмечено или служит внутренним признаком естественной принадлежности к человеческому роду; причем в основу этого отношения полагается, столь же независимо от каких-либо религиозных или метафизических предпосылок, сколь и от конкретно-социальных условий, строяемое и, следовательно, отвлеченное понятие о природном достоинстве человека, как такового, — признакам человечности приписывается положительная ценность и мерилom приближения к совершенству человеческой личности признается гармоническое развитие и равновесие этих, в положительном смысле определяющих природу человеческую свойств и способностей» (III, 373).

Неизменное отвращение гуманизма от христианских «посулов» преобразования человека (от афинских ареопагитов до Анатоля Франса, и от Цельса до марксистов) Вяч. Иванов объясняет в первую очередь

тем, что гуманистическая идея «есть сила конкретно-освободительная», нацеленная на «земное хозяйствование», на «строительство и украшение жизни» (III, 376). И в этой своей посюсторонности она чужда и Дионису, и Христу. Предрекая преодоление гуманизма на путях мистики и видя в «трансгуманизме» музыки Скрябина первые робкие проявления «нарождающегося сознания, потянувшегося за предельную черту человеческого как индивидуального», которые он именуется монантропизмом,¹¹ поэт отрекается от гуманизма как от абсолютизации человеческой нормы, как от «человеческого, слишком человеческого». Кажется, само слово для него настолько скомпрометировано, что трудно ожидать нового к нему обращения и наделения положительными коннотациями.

Не вызывает поэтому удивления признание Вяч. Иванова в его письме к Е. А. Миллиор из Рима от 8 марта 1925 года — поэт призывает свою ученицу «держаться высоко светоч гуманизма» (имея в виду узкий смысл изучения древних языков) и одновременно делает существенную оговорку, касающуюся более широкого наполнения понятия: сам он «не гуманист по мирозерцанию».¹² Почти две недели спустя находим сходное признание в письме поэта к Ф. Степуну (от 22 марта 1925 года): объявляя себя «любовником гуманизма» (но не гуманистом!), он признается, что не ощущает в себе этой страсти, даже находясь под небом Рима.¹³ То, что поэт подразумевает определенный мировоззренческий перелом, становится явственно чуть далее, когда он пишет о недоверчивой улыбке, которую вызывают у него рассуждения Степуна о демократии, терпимости, гуманизме, философии, культуре и прочих ценностях «вчерашнего эклектизма».

Но если отвержение слова «гуманизм» к 1925 году до известной степени преодолено, то неприятие Вяч. Ивановым его общепринятого значения продолжает давать себя знать. О том же свидетельствует наполнение слова специфическим смыслом, предпринятое позднее, в связи с выработкой поэтом в начале 1930-х годов концепции гуманизма христианского, а если сказать еще точнее — католического.

Важнейшей вехой на этом пути следует признать тот широкий международный резонанс и тот многолетний обмен мыслями с европейскими интеллектуалами о духовных ценностях Запада (с Ш. Дю Босом, М. Бубером, Э. Р. Курциусом, С. М. Боурой и др.), который вызвали переводы «Переписки из двух углов» на европейские языки. Вяч. Иванову было в высшей степени важно подчеркнуть преемственность своих высказываний о гуманизме по отношению к мыслям, высказанным им в диалоге с М. О. Гершензоном, поэтому в начальный абзац статьи 1934 года из «Переписки» переключивается метафора «чистой доски» как агрессивного, антикультурного и антихристианского беспамятства.

Но куда в большей степени родственно статье «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица» «Письмо к Алессандро Пеллегрини». ¹⁴ Завершенные в 1934 году, оба сочинения были призваны выразить, пусть и в более краткой форме, ивановскую концепцию христианского гуманизма. ¹⁵ Они содержат ряд общих опорных цитат (из св. мученика Иустина, из разговоров Эккермана с Гете, из Э. Р. Курциуса и проч.), а также формулируют один и тот же вывод о цели гуманистической христианской культуры как «вселенского анамнесиса во Христе». Весьма характерно, что ранний набросок письма к Пеллегрини, который публикуется в приложении к данной статье, более связан с русской традицией. Так, в нем упомянуты Бакунин и Раскольников, имена которых в окончательной версии письма отсутствуют. Совершенно очевидно поэтому, что, создавая окончательную версию своего размышления о *docta pietas*, Вяч. Иванов имел в виду в первую очередь европейскую, если не мировую аудиторию, и стремился подчеркнуть всеобщность своих размышлений; сгущение же «русского колорита» было здесь для него нежелательно.

Весьма существенным в данном контексте представляется и то, что поэт неоднократно отсылал к «Гуманизму и религии» именно как к основополагающему и наиболее представительному тексту, полно отражающему его воззрения на проблему христианского гуманизма, — и в уже не раз упомянутом письме к Алессандро Пеллегрини, изначально предназначенном для печати, и в своей частной корреспонденции (в письмах к Мартину Буберу, Эрнсту Роберту Курциусу, Герберту Штейнеру). ¹⁶ Действительно, эта обширная итоговая работа, разделенная на девять главок, впечатляет своей сбалансированностью и законченностью.

История возникновения статьи хорошо прослеживается благодаря опубликованной М. Вахтелем переписке Вяч. Иванова с редакцией журнала «Hochland». ¹⁷ Поэт откликнулся этой работой на предложение Фридриха Фукса, одного из редакторов журнала «Hochland», высказанное в письме от 18 мая 1932 года. Фукс просил написать статью о выдающемся антиковеде Ульрихе фон Виламовице-Мёллендорфе (1848–1931), за полгода до того скончавшемся в Берлине, и при этом именно с религиозной точки зрения воздать должное исследовательской личности умершего и его вкладу в науку. Русскому поэту представился таким образом случай и развернуть ряд заветных мыслей, и высказаться о том, что его давно занимало, и принять вызов, ибо со дня на день ожидался выход в свет второго тома «Религии эллинов» Виламовица. ¹⁸ Этот последний труд немецкого ученого касался тем, изучению которых Вяч. Иванов посвятил много лет, и о которых он много публиковал. В то же время эта книга

воплощала методологию и содержала ряд положений, несогласие с которыми Вяч. Иванов уже выражал.¹⁹

Избрав для обширного печатного выступления название «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица», Вяч. Иванов недвусмысленно подчеркнул, что труды выдающегося эллиниста для него лишь повод поразмышлять о проблемах более общих. Вся начальная часть статьи посвящена изложению раздумий поэта о сущности гуманизма, получающих здесь свое окончательное оформление. Лишь прояснив собственную точку зрения на ряд глобальных проблем, Вяч. Иванов переходит к оценке научной методологии Виламовица, которая, по его мнению, — следствие общих мировоззренческих установок немецкого коллеги. Разговор об антиковедческих трудах перерастает поэтому в обвинительный акт против губительного гиперкритицизма, т. е. целого направления научной мысли протестантского толка, значительнейшим представителем которой признается Виламовиц. Неудивительно поэтому, что в статье имя немецкого филолога впервые упомянуто лишь в IV главке. И в ней, и в последующих главках повторено многое из того, что было высказано Вяч. Ивановым на тридцать лет ранее в цикле его лекций «Эллинская религия страдающего бога».²⁰ В них чувствовалось в первую очередь упоение перспективами, которые открывались в начале столетия в постижении древности благодаря книгам Ницше и Роде. При этом Виламовиц оказывается даже не упомянут во второй главе «Эллинской религии страдающего бога» — в итоге он удостоен лишь полемического выпада во введении и нескольких специальных ссылок далее, по ходу дела. Как нетрудно заключить, Вяч. Иванов в этот момент отнюдь не считал, что ученые труды Виламовица могут претендовать на важное место в истории человеческого духа. Эта общая оценка кардинально меняется в 1934 году *sub specie aeternitatis*. В заключительных строках своей статьи Вяч. Иванов, ставит Виламовица в один ряд с Ницше, тем самым и отдавая должное его общему вкладу в культуру, и подчеркивая величественность его заблуждений.

Но обратимся к начальным строкам статьи «Гуманизм и религия», в которых намечено несколько важнейших исходных антиномий, к которым далее неоднократно, под разнообразными углами зрения возвращается поэт (непреходящие ценности — историческое прошлое, гуманизм — историческая наука, вечное — изменчивое и т. п.). Хотя Вяч. Иванов ставит перед собой иные задачи, нельзя не заметить преемственности этих размышлений, как и избранной манеры изложения, по отношению к книге Ницше «О пользе и вреде истории» (вторая часть «Несвоевременных мыслей», 1873), где исходным пунктом размышлений становится апория равной необходимости

исторического и неисторического «для здоровья отдельного человека, народа, культуры».

Со свойственной ему прозорливостью Вяч. Иванов затрагивает в начальных строках статьи также один из наиболее болезненных и зыбких вопросов — об оценочном отношении к действительности и о принципах воздействия на нее. Уже презумпция того, что в прошлом заключен некий важный урок для будущего, ставит вопрос о путях извлечения и осмысления этого урока. При этом, на первый взгляд, задачи фиксации фактов и, так сказать, «первичного» осмысления прошлого — удел исторической науки, уединившейся в тиши кабинетов. Во всяком случае, именно так представляет дело Вяч. Иванов. Исходя из его логики, необходима поэтому и некоторая иная, культурная, если не общественная сила, соотносящая уроки прошлого с ценностями вечными и облагораживающе воздействующая на мир и человека в духе некой «длящейся идеи»; именно таковым мыслится им гуманизм, «предстатель одной из многих сфер памяти». Согласно статье 1934 года его творцом и претворителем должен стать орден высокообразованных единомышленников-гуманистов, предпосылки для возникновения которого, как намекает поэт, уже существуют. Утверждение Вяч. Ивановым собственного понимания гуманизма поэтому — важнейший шаг, ибо в его духе должно «воспитать элиту, которая, как бы скромно она себя ни вела, в сущности предъявляет высочайшее притязание формирующе влиять на всю культурную жизнь».

Склонен читатель к пониманию мира в духе Платона и разделяет некоторые важнейшие положения Вяч. Иванова (например, историософский христоцентризм и проч.); излагаемое поэтом предстанет для него в непререкаемом единстве изложения и выводов, в ареоле научной незыблемости. Подобный благодатный фундамент как раз и должен стать импульсом дальнейшей гуманистической деятельности в понимании ее Вяч. Ивановым.

Предан берущий в руки книги поэта, скорее, аристотелевской традиции, чужды ему послышки поэта, и величественный проект Вяч. Иванова, предстанет грандиозной, полной артистического шарма идеологемой, вторгшейся в область собственно научного знания и обладающей для сего последнего несомненным значением. Подобная почетная роль, конечно же, для самого Вяч. Иванова недостаточна, он настойчиво претендует на нечто большее и потому протестует против характерного, по его мнению, для XIX столетия низведения гуманизма до уровня гуманитарных наук, против «преобразования ученого ордена, даже некоторого рода религиозной общины, в ученую специальность и в ученый цех». Стремление гуманизма «изучить в духе современного историзма становление ценностей, которые

сам воплощает» — предостерегает Вяч. Иванов, — губительно для него, ибо «гуманизм тем самым отрекается от своей суверенности создателя ценностей».

Третья главка отстаивает религиозные, сакральные истоки гуманизма, верность которым, по мнению поэта, он должен сохранить. Тема эта продолжена в главке четвертой, где в подкрепление цитируется Эрнст Роберт Курциус, оставивший сочувственную реплику, посвященную пониманию гуманизма Вяч. Ивановым.²¹ Напомню, что именно Курциус был одним из тех, кто, как никто другой, подпадал под эту концепцию и ощущался русским поэтом как многообещающий союзник-единомышленник.²²

После пространной вводной части Вяч. Иванов наконец переходит к анализу внушительного вклада немецкого антиковеда в науку, однако признается, что делает это не столько по причине присущей Виламовицу «гениальной укорененности в сфере греческого языка» и не в силу его «совершенно исключительных заслуг перед филологией и изучением древности», но, скорее, «потому, что в нем наиболее явно выражается современное самоопределение гуманизма как науки, иначе говоря его самоупразднение в науке». Главной претензией к Виламовицу оказывается поэтому сомнение в том, что немецкий филолог «вообще был способен к внутреннему постижению религиозного феномена». Иллюстрируется это положение на нескольких примерах, но таких, что более относятся к Евангелию и христианской традиции, а не к древности, хотя обильно цитируется именно «Религия эллинов». И это неслучайно, ибо Вяч. Иванову куда важнее показать, какой христианин Виламовиц, чем то, какой он филолог. Глухота к чудесному, отношение к религиозным феноменам извне, а не изнутри, протестантский рационализм — вот неполный перечень того, что так чуждо Вяч. Иванову и что стало предпосылкой современного ему историзма, обессиливающего культуру.

Последние три, весьма объемные главки статьи 1934 года выливаются в кропотливое и в высшей степени критическое рассмотрение «Религии эллинов», в которое Вяч. Иванов пускается во всеоружии — сказываются и собственные длительные занятия этой темой, и в особенности работа над бакинской диссертацией «Дионис и прадионисийство». Поэт с сожалением констатирует, что Виламовица более интересует «рациональное преодоление натуралистических форм религии в философии», чем собственно сама религия древних, и то, что в основе представлений немецкого филолога о древности лежит восходящее к Винкельману представление о «классической ясности их стиля жизни» и взгляда на мир, что приводит либо к замалчиванию, либо к недооценке явлений, «омрачающих эту картину».

Второй важный упрек — это упрямое игнорирование Виламовицем методологических нововведений, принятых его коллегами или же упорное желание дискредитировать их. «Религия эллинов» признается поэтому не столько монументальным исследованием, сколько «сокровищницей обширных сведений и критических наставлений, существенно дополняющей иерографические и мифологические компендиумы». Отдавая должное оригинальному рассмотрению «бесконечных отдельных вопросов», Вяч. Иванов не скрывает своего раздражения по поводу неизменно присущей монографии Виламовица «непрестанной, открытой или скрытой полемики, цель которой обстоятельно расправиться с большинством новаций историко-религиозной науки». Особенно досадно, полагает русский поэт, небрежение этнологическим материалом, новейшими открытиями (например, Эгейской культуры), аналогиями из религиозной жизни других народов, а также отметание явлений, признаваемых Виламовицем «негреческими».

Сам Вяч. Иванов признает, что изучение греков в их истоках «в силу скудости и неоднозначности археологических находок вынуждено обходиться предположительными выводами и сводится к реконструкции». Потому столь важно для него внимание к примитивному состоянию, к росткам явлений, предполагающих долгий инкубационный период, а также учет того, что было кропотливо накоплено наукой именно в последние годы. Общее представление, достигаемое в том числе и «вчувствованием», не может не определить этой реконструкции. Так как греческая религия в понимании Виламовица «радостна и ясна по своей природе», так как это своего рода «оптимистический натурализм», то и предпринятая им реконструкция оказывается «классицистична и рационалистична в реакционном смысле».

В зачине последней, девятой главки Вяч. Иванов наносит своему противнику ряд сокрушительных ударов, суммируя и перегруппировывая наиболее существенные из накопленных доводов и наблюдений. Приближающееся окончание статьи-схватки побуждает поэта-ученого выражаться с предельной ясностью, и он вновь подчеркивает чужеродность Виламовица изучаемому предмету, его неспособность к объективности и глухоту к религиозным феноменам. По мнению Вяч. Иванова, набросанная картина греческой религии «не соответствует своему предмету» по причине априорных установок автора, а «Религия эллинов» Виламовица — «отражение его собственной веры, проецированной в область исторического». И наконец: «Ирония судьбы желает, чтобы изображение Виламовицем греческой религии именно потому выглядело безрелигиозным, что оно верно передает его собственную религию». ²³ В целом «Религия эллинов» названа «безотрадным трудом», ибо она как никакое иное исследование воплотила

неприемлемую для поэта тенденцию, влиятельную в историко-филологической науке XIX столетия, — к «растворению христианства в выпестованной протестантизмом радикальной критике библейской и церковно-исторической традиции».²⁴

Не хотелось бы предлагать однозначного ответа еще на один вопрос, неизбежно напрашивающийся в связи с другим цитированным выше высказыванием. А именно: «Возможно ли при продемонстрированном подходе изложение истории греческих культов самим Вяч. Ивановым, которое одновременно не стало бы “верной передачей его собственной религии“?» У самого поэта, думаю, все же хватило бы отваги ответить: «Нет, невозможно», ибо религиозные труды замышлялись им именно как религиозное вчувствование в античность. Одним из итогов такого отношения к прошлому должны стать задачи гуманизма, формулируемые в одном из последних абзацев статьи 1934 года. Гуманизм для Вяч. Иванова не столько стройная идеология, сколько *широкая религиозная платформа*, объединяющая высокообразованных единомышленников-гуманистов, и проистекающая из нее *живая культурная сила*, которой предуготовано длительное воздействие на сферу человеческого бытия. И хотя на предыдущих страницах поэт вел речь преимущественно об элитарном ордене гуманистов, то здесь в духе своих ранних статей он дает волю и всечеловеческим чаяниям: «<...> гуманизм должен рано или поздно преобразиться в анамнесис всего прошедшего во Христе, в экуменическое восстановление древней истины в свете Логоса. Его миссия состоит именно в том, чтобы предхристианское, в котором действовал Логос, преобразовать в полноту всечеловеческого Богосыновства».

Сколь ни были порой резки выпады на протяжении статьи против немецкого ученого, неизменно, впрочем, смягчаемые ритуальными оговорками, в ее заключительных строках Вяч. Иванов воздает еще раз должное особенной значительности Виламовица тем, что ставит его в один ряд с Ницше и связывает с ним один из трех основных типов европейского гуманизма: «Но подобно тому, как проповедь Ницше, думается, была лебединой песнью антихристианского гуманизма как жизненной философии, то учение Виламовица, по всей видимости, потомки сочтут таковой в области исторической науки». В последней фразе статьи происходит таким образом и ретроспективная классификация, и окончательная расстановка акцентов, и выстраивание наглядной троичной модели. Архитектоника статьи приобретает завидную законченность, а христианский гуманизм самого Вяч. Иванова предстает при этом как преодоление борения, как синтез двух гуманистических устремлений человеческого духа.

Хотя масштабная концепция 1934 года несопоставима с цитированными выше короткими пассажами из статей Вяч. Иванова

«О веселом ремесле и умном веселии» (1907) и «Гете на рубеже двух столетий» (1912), у них немало общего. Во-первых, во всех трех случаях претворителями гуманистических идей должна выступить проникшая в дух античности и религиозно настроенная часть элиты. Во-вторых, речь всюду ведется о чаемом синтезе эллинского и христианского начал, который должен быть положен в основу неорелигиозной платформы, способной обновить европейскую культуру. В-третьих, всем трем печатным выступлениям присуща крайне вольная трактовка понятия «гуманизм», игнорирование его общепринятого значения.

При всем типологическом родстве трех пунктов в этих статьях, смысловое наполнение их довольно различно. В 1907 году речь ведется о гуманистах «варварского возрождения», т. е. о ницшеански настроенной части антиковедческого сообщества; 1912 году — о «почти религиозной общине» тех, кто посвятил себя изучению античности, т. е. акцентируется мистическая связанность наследников нового гуманизма. В 1934 году говорится об элитарном ордене, состоящем из тех, кто добровольно подчиняет себя служению христианским ценностям. Если в статьях 1907 и 1912 годов ощутимо упоение ницшеанскими «открытиями» в области человеческого духа, что подчеркнуто соответствующей аллюзией в названии одной из них, то в «Гуманизме и религии» ницшеанство недвусмысленно осуждается. И «гуманизм варварский», и близкий к нему неогуманизм ницшеанского толка, и «гуманизм христианский» противопоставлены традиционному пониманию гуманизма и в разные исторические периоды должны выступить в качестве альтернатив к нему — весьма возможно, не без честолюбивой мысли о возможном вытеснении нежелательных концептов из общественного сознания или по крайней мере о конкуренции с ними.²⁵

В заключение статьи мне хотелось бы вкратце остановиться на нескольких сюжетах, призванных внести несколько ярких штрихов в общую картину, набросанную выше. Первый из них касается книги Лотара Гельбинга о третьем гуманизме (1932),²⁶ вызвавшей в свое время широкий резонанс в Европе. В Римском архиве Вяч. Иванова хранится ее экземпляр с рядом помет; он недавно попал в поле зрения А. Б. Шишкина, который предоставил мне их копию. Сравнительно немногочисленные маргиналии на немецком языке и отчеркивания свидетельствуют о внимательном чтении поэтом 80-страничной брошюры. Однако не ясно, когда они сделаны и когда именно книга попала в руки Вяч. Иванова,²⁷ в силу чего вопрос о том, можно ли включить ее в число претекстов статьи «Гуманизм и религия», остается открытым, тем более что в этой статье нет следов полемики с Гельбингом.

Следует сказать и несколько слов об авторе немецкой брошюры. Под псевдонимом Лотар Гельбинг (Lothar Helbing) в печати выступал немецкий литератор Вольфганг Фроммель (Wolfgang Frommel; 1902–1986), переживший сильное увлечение поэзией и идеями Стефана Георге. В брошюре «Третий гуманизм» Гельбинг, отталкиваясь от идей пайдеи Йегера, развивал идеи национально-воспитательной утопии. Как и его идол Стефан Георге, Фроммель-Гельбинг не сжился с национал-социалистами, несмотря на ярко-национальный колорит своего творчества: в 1936 году в Третьем Рейхе подпало под запрет третье издание брошюры Лотара Гельбинга о третьем гуманизме, а в 1937 году писатель покинул Германию. Позднее он нашел прибежище в Голландии.

Переписка Вяч. Иванова с Фроммелем не известна, нельзя также с полной уверенностью утверждать, что она имела место. Знакомство литераторов датируется благодаря письму Фроммеля к его родителям от 26 сентября 1938 года, в котором он сообщает о только что состоявшемся знакомстве «с Ивановым, значительным пожилым русским лириком» («Iwanow, dem bedeutenden alten russischen Lyriker»).²⁸ Гельбинг поддерживал контакт с Ольгой Шор и Димитрием Ивановым после смерти поэта. В издаваемом Гельбингом в Голландии журнале «Castrum Peregrini» в 1961 году появилась глава из бакинской книги о Дионисе и прадионисийстве в переводе на немецкий язык самого Вяч. Иванова.²⁹

Второй сюжет связан с небольшим немецкоязычным эссе Вяч. Иванова «Эхо» («Ein Echo»), предназначавшимся первоначально для сборника к 60-летию философа и публициста Теодора Хеккера (Theodor Haecker, 1879–1945). Из-за противодействия национал-социалистических властей это издание не смогло выйти в свет в 1939 году, как это первоначально планировалось, поэтому эссе было напечатано лишь в 1946 году, в нью-йоркском журнале Герберта Штейнера «Mesa». ³⁰ М. Вахтелем был уже очерчен ряд проблем, связанных с историей текста, им же был опубликован пространный абзац одной из ранних версий эссе.

Его заключительную фразу, не вошедшую в позднейшую публикацию, мне бы хотелось процитировать в собственном переводе, ибо это, на мой взгляд, — важный заключительный аккорд в раздумьях Вяч. Иванова на интересующую нас тему, и одновременно именование тех, кого поэт полагал вождями духовного движения, которое здесь уже без обиняков именуется «католическим гуманизмом»:

«И так возникает между нами немногими (недавно вырван смертью Шарль де Бос из нашего круга) духовная общность — говоря “между нами“, я имею в виду, памятуя нашего великого хоревта Карла Мута,

что нам позволено и должно именоваться гуманистами именно потому, что мы являемся католическими гуманистами и обретаем наше понимание человека в словах “*esse Homo*”, а не в “*цицероновой humanitas*” и еще менее в антропологическом оптимизме Руссо или Ренановом частичном смешении девственной богини афинян с *déesse Raison*». ³¹

Неясно, почему эти строки оказались исключены из окончательного текста эссе Вяч. Иванова. Возможно, то, что было уместно в фештшрифте, показалось нежелательным в журнальной публикации; не исключено также, что поэт решил лишить свое высказывание излишней определенности.

В заключение хотелось бы остановиться на сюжете, реконструированном и детально рассмотренном в двух публикациях П. Дэвидсон, ³² а именно: столкновение мнений о гуманизме, которое имело место в переписке Вяч. Иванова с английским ученым и переводчиком русской поэзии на английский язык Сесилем Морисом Боурой (*Cecil Maurice Bowra*; 1898–1971). В сентябре 1947 года Боура впервые посетил Вяч. Иванова в Риме в сопровождении своего близкого друга Исаяи Берлина, а затем поддерживал переписку с русским поэтом (уцелело семь писем Боуры к Вяч. Иванову, а также черновые и белые варианты двух писем русского поэта к английскому ученому).

Хотя тема общей принадлежности к европейской гуманистической традиции проходит красной нитью через письма Вяч. Иванова и Боуры, однако взгляды корреспондентов на ее существо были весьма различны. Эти расхождения особенно дали о себе знать, когда Боура прислал русскому поэту второе издание своей книги «*The Heritage of Symbolism*» (London, 1947); она содержит пять глав, посвященных Полю Валери, Рильке, Стефану Георге, Блоку и Йетсу. Сформулированное здесь понимание символизма как «мистической формы эстетизма», не являющейся «в каком бы то ни было строгом смысле этого слова христианской» («*mystical form of Aestheticism*», «*not in any sense Christian*»), побудило Вяч. Иванова в письме от 20 декабря 1947 года обратить внимание Боуры на имеющиеся расхождения и рекомендовать ему свою статью о символизме, написанную для энциклопедии Треккани (1936). Крайнее несогласие вызвало у поэта мнение его корреспондента о «нигилизме», якобы заметном у Вяч. Иванова в стихотворении «Кочевники» и у Брюсова в «Грядущих гуннах». Для эпикурейца Боуры это имплицитное указание на неотторжимость символизма и неогуманизма от христианских ценностей большого значения не имело. И когда позднее Димитрий Иванов попытался побудить Боуру внести некоторые идеологические изменения в духе «*docta pietas*» в предисловие к «Свету вечернему», Боура проигнорировал эти пожелания. ³³ Этот эпизод важен в кон-

тексте настоящей статьи и как недвусмысленное свидетельство желания Вяч. Иванова (а потом и его близких) способствовать взгляду на свое раннее творчество в духе собственных поздних идей, а также как манифестация приверженности поэта в последние годы жизни концепции христианского гуманизма, которую он сформулировал в двух публикациях 1934 года.

* * *

Карандашный набросок Вяч. Иванова «К Пеллегрини» публикуется по оригиналу, хранящемуся в Римском архиве Вяч. Иванова (РАИ. Оп. 2. Карт. 29. Папка 1. Ед. хр. 1. Л. 1–1об.). Он, по всей видимости, возник как непосредственная реакция на прочитанную еще в рукописи статью Алессандро Пеллегрини о «Переписке из двух углов». Она предназначалась для специального номера журнала «Il Convengo», посвященного творчеству русского поэта и была опубликована в нем.³⁴ Набросок иллюстрирует зарождение замысла «Письма к Алессандро Пеллегрини», в котором Вяч. Иванов впервые сформулировал свою концепцию христианского гуманизма.³⁵ Закономерно, что поэтом сразу было обращено внимание на то, что вызывало принципиальное неприятие, а именно: трактовка его оппонентами понятий свободы и гуманизма. В окончательном тексте «Письма» русский поэт избирает иные три пункта для полемики с Пеллегрини,³⁶ с которым его — несмотря на все разногласия — роднит любовь к thesaurus» у европейской культуры.

Вяч. Иванова также побудили высказаться и размышления Пеллегрини о значении «посвящений отцов», и предпринятое сопоставление взглядов Кроче и Вяч. Иванова, и приводимая Пеллегрини цитата из Кроче в защиту историзма.³⁷ И хотя итальянский философ в наброске не упомянут, обращение к тексту Пеллегрини утверждает в мысли о том, что все высказанное и в этом наброске, и в окончательном тексте «Письма» по поводу не критического превознесения принципа историзма направлено, скорее, против Кроче, чем против его последователя Пеллегрини.

То, что Вяч. Иванов уже в начальных строках наброска обращается к центральному понятию философии античного скептицизма — ἐΠοχή, то есть воздержанию от суждения (и шире, от проявления какого-либо прочувствованного отношения к жизненным явлениям), позволяет ему с максимальной степенью обобщенности очертить свои разногласия не только с Гершензоном, но и с Пеллегрини, и с Кроче, противопоставив их бесплодной «непредвзятости» собственную установку в духе «docta pietas». В «Письме» ἐΠοχή не свя-

зано напрямую с Гершензоном; это понятие возникает, когда речь заходит о метафизике и поэт для иллюстрации своих размышлений обращается к излюбленной им платоновской метафоре пещеры. Именно ἐΠοχή оказывается приемом, способным помочь оппонентам Вяч. Иванова игнорировать сверхъестественное, замкнуться в круге одномирного бытия, — приемом, который определяется им как «последовательное интеллектуальное воздержание от какого-либо суждения»: «Il massimo grado dell'indipendenza spirituale del ritardatario consisterebbe nel continuo resistere alla illusione per mezzo d'una scrupolosa e sterile ἐΠοχή, cioè d'una metodica astinenza mentale da qualsiasi giudizio, la quale non esclude in verun modo, anzi favorisce, rendendola irresponsabile, la libidinosa voglia di sperimentare la vita (il caso di Andre Gide); <...>» (IV, 444).³⁸

Хотя в окончательной редакции куда более пространный «Письма» ход мыслей Вяч. Иванова принял несколько иное направление, все же и круг его оппонентов, и круг единомышленников в обоих текстах идентичен. Так, несомненно, что Э. Р. Курциус ощущался русским поэтом как один из неизменных союзников (и тут, и там находим отсылку к книге Курциуса «Немецкий дух в опасности»).³⁹ набросок важен и как свидетельство обсуждений понятия гуманизма с коллегами поэта по павийскому Колледжо Борромео — в последних строках цитируется епископ Ринальдо Нашимбене (1883–1958), с 1828 по 1939 год, бывший ректором этого учебного заведения.

Считаю приятным долгом выразить признательность Д. Джулиани, М. Саббатини и А. Б. Шишкину за помощь в расшифровке карандашного наброска Вяч. Иванова, а также А. Е. Барзаху за важные указания в связи с философской проблематикой наброска.

Приложение

<Venceslao Ivanov>

A PELLEGRINI

Due argomenti: libertà, e umanesimo.

Libertà anarchica del mio interlocutore della «Corr<isponenza>»; libertà quale dovere dell'ἐΠοχή affermata dal mio nuovo interlocutore. Non implica questa definizione la più radicale negazione della libertà? È dunque una ricchezza morta, codesta libertà, imposta quale dovere, in modo che io non possa disporne? Un talento seppellito! Non scegliamo forse liberamente il paradiso o l'inferno? Per assicurare la nostra libertà fu appunto creato l'inferno. «Voi conoscerete

la verità, e la verità vi renderà liberi» — ecco la soluzione. L'illusione di godere la libertà mentre si è schiavi della necessità naturale (Bakunin, il materialismo). O forse si tratta della κένωσις originaria? È un altro problema. Quello del figlio prodigo. Questo si afferma libero altrettanto nel suo esilio volontario quanto nel suo ritorno. Il tentativo di assaggiare la libertà da se stesso, per <di> più dall'isolamento, lo conduce (come Raskolnikov) alla schiavitù; schiavo intravede che non c'è libertà fuori <dal> regno del Padre; e torna pentito. Non c'è libertà nell'islamismo, né nel buddismo. Solo nel cristianesimo l'uomo diviene libero, perché diviene attivo. Politico! Partecipa alla tragedia cosmica. È partigiano. E lo stesso vale rispetto alla cultura. L'azione sola attua la libertà.

Umanesimo (p. 2).

Sì, Curtius ha ragione. La filosofia della cultura quale sistema di valori è una filosofia relativistica senza Dio-Creatore, nel miglior caso con «Dio che si crea» che non è Dio vivente. Sono ben lungi dall'immaginare lo storicismo. Che cosa sono le iniziazioni dei padri? Non già momenti dello sviluppo dialettico dello spirito che giunge in essi gradualmente all'autocoscienza. Bensì momenti del processo dell'autocoscienza dell'uomo che per mezzo di essi intravede la propria idea compiuta da Dio, del suo Io, datogli dal Creatore. Momenti del transcensus, dell'incontro con Dio. Così sono i momenti della Rivelazione, non della conquista — momenti della Discesa divina all'umanità all'uomo che ascende, non già dell'ascesa evolutiva.

Nascimbeni dice: l'Umanesimo è la reazione contro il Medio Evo; è in tutto opposto al Medio Evo.

Перевод:

<Вячеслав Иванов>

К ПЕЛЛЕГРИНИ

Два аргумента: свобода и гуманизм.

Анархическая свобода моего собеседника «Переписки»; свобода как обязанность ἑΠοχή,⁴⁰ утверждаемая моим новым собеседником. Не содержит ли это определение самое радикальное отрицание свободы? Следовательно, мертвое богатство — эта свобода, установленная как обязанность для того, чтобы я не мог распоряжаться ею? Зарытый талант! разве мы не выбираем свободно рай или ад? Для того, чтобы утвердить нашу свободу был как раз создан ад. «Вы познаете истину, и истина сделает вас свободными» — вот решение. Иллюзия наслаждения свободой между собой свойственна рабам природной необходимости (Бакунин, материализм). Или же речь идет о первоначальной κένωσις?⁴¹ Есть другая проблема. Проблема блудного сына. Он утверждает себя свободным своим добровольным изгнанием в той же степени, что и возвращением. Попытка вкушать свободы от себя самого, через большую изоляцию, приводит его (подобно Раскольникову) к рабству; раб чувствует, что нет свободы вне царства Отца; и возвращается в раскаянье. Нет свободы ни в исламе, ни в буддизме. Только в христианстве

человек становится свободным, ибо становится действующим. Политиком! Он участвует в космической трагедии. Он пристрастен. И то же самое можно сказать относительно культуры. Лишь действие осуществляет свободу.

Гуманизм (с. 2).

Да, Курциус прав. Философия культуры как система ценностей есть релятивистская философия без Бога-Творца, в лучшем случае с «Богом, который себя создал», который не есть Бог Живой. Я весьма далек от того, чтобы вообразить себе историзм. Что такое посвящения отцов? Это уже не моменты диалектического развития духа, который в них постепенно достигает самоосознания. Это, напротив, моменты процесса самоосознания человека, который их посредством различает свою собственную идею, завершённую Богом идею своего «Я», данного ему Творцом. Моменты трансцензуса, встречи с Богом. Таковы моменты Откровения, не завоевания — моменты божественного Схождения к человечеству, к человеку, который восходит, уже не эволюционного восхождения.

Нашимбене говорит: гуманизм — это реакция против средневековья; он во всем противоположен средневековью.

Перевод с итальянского К. Ю. Лаппо-Данилевского

