

МОРФОЛОГИЯ ЗЛА В КНИГЕ Вяч. ИВАНОВА «ДОСТОЕВСКИЙ»¹

А. Л. ДОБРОХОТОВ

Анализируя книгу Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия. Миф. Мистика», автор раскрывает занимающую в ней важное место мифологему зла. Он указывает место «понерологии» Иванова в европейской культурной и философской традиции, систему основных образов зла в их взаимном отношении: Люцифер — Ариман — Легион; наглядно демонстрирует объяснительные возможности, открываемые концепцией Иванова для анализа современной культуры.

Книга Вяч. И. Иванова о Достоевском² — одна из четырех итоговых в его творчестве. Если в мелкое «Человек» суммирована религиозная философия Иванова, в «Дионисе и прадионисийстве» — его античные штудии, в «Повести о Светомир-царевиче» — размышления о России и мировой истории, то в «Достоевском» дан соединяющий все эти темы компендиум его мифотворчества. Мифологема зла и его особым образом устроенного «хозяйства» занимает в книге настолько важное место, что можно говорить о системном учении Иванова, раскрывающем природу зла. К сожалению, в богословии нет установившейся науки о зле, хотя эта тема неизменно присутствует в богословской мысли со святоотеческих времен. В том, что этой науки (назовем ее условно, пользуясь евангельской лексикой, — понерологией) нет как особой теологической дисциплины, можно найти свою логику. Зло — это небытие, а науки о небытии не может быть. Но, с другой стороны, сама тема, затрагивающая глубины теодицеи, требует аналитичности и системности: хотя бы потому, что зло любит софистику, но боится логики³.

¹ Проект по приоритетной тематике № 10-08-0012 «Философские основания культурологии в свете морфологического метода», выполнен при поддержке программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ». Автор — профессор факультета философии ГУ-ВШЭ.

² *Иванов Вяч. И.* Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика // Он же. Собрание сочинений. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 483–588. Далее текст книги будет цитироваться по этому изданию.

³ Обращаю внимание читателей на литературу, в которой можно найти исторические обзоры темы и основные теоретические конструкты: *Филарет (Вахромеев), митр.* Проблема зла в православном богословии // Проблема зла и теодицеи. М., 2006; *Буткевич Т. И., прот.* Зло, его сущность и происхождение. К., 2007²; *Скрипник А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992. В русской философской классике рядом с концепциями Вл. Соловьева и Вяч. Иванова можно поставить и работу Н. Лосского: *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994.

Чтобы лучше понять «понерологические» построения Иванова, попробуем поместить их в исторический контекст.

Вместе со вхождением христианства в европейскую культуру происходит постепенная, но глубокая и многосложная переориентация уже существующих традиций морального дискурса. Понятия добра и зла — именно как понятия — еще долгое время остаются в культурном обиходе продуктами эллинистического сознания, но религиозные интуиции раскрывают совершенно новое пространство, освоение которого заняло много веков. В христианское понимание добра и зла вливаются три средиземноморские традиции: греческая, иудейская и гностическая. Для греческих мудрецов добро — это полнота и цельность бытия, а зло — ущербность, болезнь бытия, нарушенные связи универсума. Для человека приобщение к добру зависит от его разумной позиции, от способности увидеть за частями целое, т. е. взглянуть на мир глазами Бога. Быть добрым — значит для античной философии — быть на своем месте. Философ богоподобен мудрой мыслью, но она становится мудрой только тогда, когда занимает свое место — например в лоне мирового огня, как сказали бы стоики. Герой богоподобен в своем действии, но он, если его не возносят на Олимп, терпит наказание, ибо дерзко занимает не свое место. Ветхозаветная традиция понимает зло как нарушенный договор, а добро — как верность обету. История по сути и есть последовательность нарушенных и восстановленных обетов. И происходит она на фоне прасобытия — невыполненного обещания Адама. Здесь уже нет античной статики космического порядка, а есть динамика двух волей, воли господина и слуги. Гностики пытаются соединить космос и историю. Для них граница между добром и злом проходит между материальным и духовным миром, человек же — подвижный элемент этой границы. Он осуществляет космическую и историческую миссию спасения духа из плена плоти.

Христианская этика оказалась наследницей всех трех традиций, и это создает значительное ее внутреннее напряжение. Дело в том, что, во-первых, эти традиции сами по себе трудно сопрягаются, а во-вторых, они служат лишь материалом для выработки собственно христианского понимания тайны добра и зла. Уже в трудах отцов церкви заметно сосуществование и борьба этих традиций, но присутствует и новый ведущий мотив: зло есть грех. Грех же не может быть ни внешним привходящим обстоятельством человеческого бытия, ни простой отягощенностью материей. Он проникает в сердцевину свободной воли и касается глубин нашего существования. Ветхозаветный «миф» о первородном грехе также получает новое толкование: искупление греха уже не может пониматься как исполнение заповедей и законов; зло и добро разделены теперь Боговоплощением, которое делает и добро, и истину, и жизненный путь Личностью. Соответственно, человек должен перенести сферу выбора и решения не в интеллектуальное измерение и даже не в моральное, но в личностное.

Столь же многоплановым становится переработанное в христианстве гностическое отношение к материи: императив борьбы с косным веществом, отъединяющим души от Бога, сохраняет свою силу, но сама по себе материя не воспринимается как источник зла и, более того, освящается как элемент творческого усилия Бога. Плоть и дух, говорят отцы церкви, не суть сами по себе добро и

зло; они лишь носители этих сил при определенных условиях. Античный тезис о благодати всякого бытия также сохраняется. И восточная патристика, и Августин часто прибегают к аргументам от иллюзорности зла. Но зло, будучи небытием, приобретает статус бытия благодаря пристрастию грешника к иллюзии, а в конечном счете — пристрастию к эгоистически истолкованному собственному существованию.

Важный поворот в понимании добра и зла был связан в христианском сознании с новым видением жертвенности души. Не аскеза и даже не нравственное совершенствование оказываются на первом плане. Кто будет беречь свою душу, тот ее потеряет; кто ее потеряет, тот — спасется. За этим евангельским парадоксом стоит новое понимание спасения. Все дело в том, как отдать то, что имеешь, а не в том, как его сберечь. Высшее благо — в жертве, а не в победе над врагом. Но жертва требует проникновения в смысл высшей Жертвы, принесенной Христом.

Мы, таким образом, сталкиваемся с принципиально отличным от старых средиземноморских традиций отношением к моральному долгу человека: последнее основание добра скрыто от человека, но, благодаря опосредованию Христа, путь к добру открыт через воспроизведение жертвы Спасителя, через «подражание Христу», как говорили средневековые мистики.

Тесно связанной с этой интуицией оказывается проблема теодицеи, которая во все эпохи и во всех культурах была среди самых болезненных моральных проблем. Христианский теизм обостряет ее до предела: или Бог бессилен победить зло, или он не желает этого: в любом случае он не будет соответствовать истинному понятию Бога, всеблагого и всемогущего. Мышление христианское — «пост-эллинистическое» — дает нетрадиционный ответ на этот вопрос. Христианский Бог спасает человека не тем, что вырывает его из мира зла и возносит в мир добра, а тем, что Сам нисходит в мир зла и разделяет с человеком ужас духовной и физической смерти. Зло в таком случае не может пониматься как иллюзия, оно принимается всерьез как реальность, с которой человеческая душа не может справиться один на один. Мораль приобретает вселенско-историческое значение, так же, как тайна мировой истории накрепко связывается с моральным смыслом. Отсюда — еще одна существенная особенность христианского Средневековья. Оно суживает границу применения моральных законов как таковых, сопоставляя закон с Благодатью. Мы не можем заранее знать, достигло ли наше стремление к добру своей цели, основываясь лишь на выполненном Законе. Добро по самой природе своей связано с Даром, со встречным движением высшего к низшему, с Благодатью. Несомненно, эта ситуация парадоксальна, если сравнить ее с эллинской или ветхозаветной этикой, но парадокс — не случайное свойство христианской морали. Средние века вполне сознательно и с большой эстетической изобретательностью воспроизводили его по мере того, как рутинная богословия, психологии да и просто быта склоняла мысль к более «естественным» путям дохристианской моралистики.

Западноевропейское Средневековье XI–XIV вв. придает многим скрытым импульсам христианской духовности культурное оформление. С одной стороны, этим сглаживается острота парадоксов, о которых шла речь. Ведь культура

Высокого Средневековья как бы опять возвращается к своим истокам, примиря в синтезе античные, кельтские, ближневосточные мотивы. С другой стороны, философская мысль достигает высокой степени утонченности и стремится сознательно выразить ту специфику христианского толкования добра и зла, которая ранее выражалась в мифе. Мистики, во многом опиравшиеся на Августина, создают целую науку о поисках добра и спасения индивидуальной душой, о ступенях ее восхождения к вечному Добру. Схоластики охотятся за точными дефинициями форм добра и зла. И в том, и в другом случае Средневековье дает образцы интеллектуализма. Но нельзя забывать, что за ними стоял многовековой опыт монашества, этой своеобразной школы практической добродетели и созерцательной мудрости, не боявшейся острых антиномий. Одной из них была следующая: человек есть «раб Божий», и потому свое благо он обретает на путях служения и послушания, но в то же время Бог даровал человеку свободу, и служить он должен только Богу. Разумеется, повседневная этика упрощала эту антиномию до простой иерархии служения низшего высшему, но время от времени осуществлялось возвращение к чистоте идеалов (вспомним святого Франциска из Ассизи), и тогда заново ставился вопрос об искуплении зла и греха праведной жертвой.

Еще одна антиномия, показательная именно для христианского Средневековья, выдвинута Петром Дамиани в XI в.: если Бог не сможет — вопреки здравому смыслу — сделать бывшее небывшим, то бывшее зло отравит все будущее добро. Но Бог, как хитроумно показывает Петр, может сделать в вечности то, что невозможно во времени. (Вряд ли такая «по-достоевски» обостренная непереносимость зла, даже если оно дано в модусе давно прошедшего, могла бы выявиться в более ранние эпохи.)

Определенный максимализм христианского понимания добра и зла смягчался тем, что христианская этика была не только единоборством человека с дьяволом, но и этикой сословной, корпоративной. Сословия вырабатывали собственный кодекс добродетелей, и человеку, разумеется, было легче раскрывать свою нравственную природу, опираясь на коллективный опыт, на принятые «прописи» и житийные образцы. Добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными: крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе — равные перед Богом — они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю. Если же такое «разделение труда» слишком облегчало жизнь христианина, рано или поздно появлялся страстный учитель или проповедник, заставлявший встряхнуться задремавшую совесть. Вплоть до Лютеровой революции европейская христианская культура жила в этом ритме профанации и очищения идеалов свободного служения Добру.

Важно помнить, что, кроме собственно философских размышлений, большое влияние на сознание современников оказывала литературная мифология, которая на севере Европы кристаллизовалась в цикле артуровских романов, а на юге — в «Божественной Комедии» Данте. При всем различии этих феноменов, в них мы находим общий для зрелого Средневековья идеал добра: это — ценность, которая требует одновременно рыцарского подвига и монашеского смирения,

приятия мира как творения Бога и отвержения мира как самодостаточной реальности. Негатив этого идеала — зло — подтверждает то же самое. Мир и человек, замкнутые на себя, на самоутверждение, приходят к смерти и злу; мир и человек, утверждающие себя ради высшего смысла, приходят к спасению. Дальнейшая история европейской культуры показала, что пренебрежение этой христианской аксиомой, понимание ее как средневекового реликта вызвало не одну историческую трагедию.

Вяч. Иванов принадлежал к мыслителям, которые стремились в эпоху кризиса новоевропейского гуманизма вернуться к многовековому духовному опыту, эскизно изображенному выше. Однако простодушный реверс для великого мыслителя был бы и невозможен, и не нужен: задача была в том, чтобы найти своего рода «средний термин», соединяющий традицию и современность. Для Иванова таким соединяющим звеном стало творчество Достоевского: его итоговое толкование он дает в своей книге, замысел которой сложился к 1925 г.

У книги была сложная судьба. Основательно переработав свои ранние (1911 и 1917 гг.) работы о Достоевском, Иванов дополняет их новым исследованием — «Mythologumena» — и отдает русский текст (утраченный в дальнейшем) немецкому переводчику. После долгого и трудного взаимодействия автора и переводчика в конце концов книга вышла в Германии (1932) и через несколько месяцев была изъята из магазинов по причине прихода к власти очередного воплощения ивановской демонологии — скорее Аримана, чем Люцифера.

Для понимания философии зла, построенной в «Достоевском», важно учесть ее композицию и общую концепцию. Книга составлена из трех взаимобъясняющих и взаимозависимых частей: «Tragodumena» (Достоевский как трагик), «Mythologumena» (...как мифотворец), «Theologumena» (...как религиозный учитель). Жанровая формула, которую выводит для Достоевского автор, — «трагедия в эпическом одеянии» — играет в его концепции важную роль, поскольку проясняет характер мировоззрения писателя. Роман — это главный жанр Нового времени, его эпическая самоинтерпретация. Но у Достоевского внутренней формой романа оказывается трагедия в ее античном смысле. Поскольку, утверждает Иванов, трагедия есть взаимоотношение между реальными и свободными сущностями, мировоззрение Достоевского, выявленное средствами этого жанра, определяется как «онтологический реализм, исходящий из мистического проникновения в чужое я»⁴, понимаемое как метафизическая реальность. События, происходящие в мирах этой реальности можно описать только мифами⁵, которые латентно содержатся в романах Достоевского и «реконструируются» (или, скорее, примысливаются) Ивановым.

Теологическую интерпретацию таких мифов Иванов и дает в интересующей нас третьей части книги: «Умозрения Достоевского о трагедии, разыгрывающейся в метафизической сфере между Богом и человеком, слагаются в диалектис-

⁴ Иванов. Цит. соч. С. 485.

⁵ Миф определяется Ивановым как «синтетическое суждение, в котором символическому подлежащему, обозначающему сверхчувственную сущность, придается словесное сказуемое, которое являет эту сущность в ее динамическом аспекте как действующую или страдательную» (Там же).

кую систему... Основана эта система, соответственно трагическому началу, на Августинском противополжении любви к Богу и любви к самому себе, вплоть до ненависти к Богу. Философия силы зла, исходящая из анализа символических прообразов — “Люцифер”, “Ариман” и “Легион” (зло в области общественной), — находит в заключительной главе свой коррелят в изложении религиозного идеала агиократии»⁶. Идеал агиократии, восходящий к теократической утопии Соловьева, изображен Ивановым невнятно и неубедительно. «Философия силы зла», напротив, сложилась в мифологему, впечатляющую своей глубиной.

Смысловое ядро мифа — двойца злых сил, одновременно являющихся союзом и оппозицией. Один из демонов — Люцифер — получил имя от загадочного библейского обозначения сатаны как светоносной утренней звезды, Денницы. Другой наречен именем персонажа иранской мифологии, злого духа Аримана (Ахримана). «Люцифер и Ариман — прообраз отъединения и прообраз растления, — дух светлой (Лк 11. 35)⁷ и дух зияющей тьмы, — вот два богоборствующие в мире начала, или, скорее, два разных лица единой силы, действующей в “сынах противления”, — ей же и имя одно: Сатана. Но так как истинная ипостасность есть свойство бытия истинного, зло же в своем онтологическом небытии, истинно сущее бытие отрицает и заразително подражает (иначе не было бы у него иллюзорного позитивного содержания, без которого его существование было бы просто невозможным), то эти два призрака одной сущности, которая к истинному бытию не причастна, являют себя в разделении и взаимоотрицании; а самобытно определить порознь не могут, и принуждены искать своей сущности и с ужасом находить ее — каждый в своем противоположном, повторяя в себе бездну другого, как два наведенных одно на другое пустых зеркала»⁸. Люцифер — это сила, отрывающая человека от Бога и замыкающая его в себе. Обещая людям: «Вы будете как боги», он выполняет свое обещание: единый Адам дробится на множество квазибожественных личных волей, но эта мнимая божественность оборачивается одиночным заключением в собственном Я. И здесь в игру вступает Ариман — разлагающая сила. Если Люцифер побуждает к ложному самоутверждению, то Ариман провоцирует самоотрицание опустошенного Я. (Примерами действия этих сил Иванов избирает люциферического Раскольникова и ариманического Свидригайлова; аналогична пара Ставрогин — Верховенский.)

Описывая демонические трансмутации Я, Иванов воспроизводит построения своей мелопеи «Человек», сюжетным стержнем которой является дар, полученный Денницей (Люцифером) как «наследником престола» от Бога-отца. Это — перстень с алмазом, в котором, как перекрестье двух лучей, начертаны имя «Аз» и глагол «Есмь». Вначале Денница принимает дар, но истолковывает его как свою собственность, которая дает ему право на самоутверждение. Затем Человек в разных обличьях переживает опыт самоотречения в любви, и в этом смысле — отказа от дара бытия, растворения в Другом. Но обе версии ответа на священный дар оказываются ущербными. Истиной оказывается утверждение

⁶ Иванов. Цит. соч. С. 486.

⁷ Иванов имеет в виду слова: «Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? (skopeioun mē to phōs to en soi skotos estin)».

⁸ Там же. С. 559–560.

себя и принесение себя в дар — через восстановленную любовью связь — Тому, от кого было получено бытие. В примечаниях к поэме Иванов поясняет, что Люциферу дается самосознание, но качество этого самосознания определяется выбором отношения духа к принципу бытия. В Боге «Аз-Есмь» — суждение тождественное: «Аз есмь Бытие», «Бытие есть Аз». Тварный дух искажает его в суждение аналитическое: бытие есть признак и изъявление моего «аз». Творец ожидает от духа творческого действия, синтетического суждения: мое отдельное бытие («аз») есть Единый Суший («Есмь») во мне, сыне; Сын и Отец одно. При чем связка «есть» означает связь любви. Формулировка из текста «Достоевского» дает простое разъяснение смысла отказа от Я как способа его обретения: «Человек, чтобы оправдаться в этом испытании, должен сам найти свое другое, как точку опоры, — должен действием любви и той веры, которая уже заключается в любви и ее обуславливает, обрести свое *ты еси*»⁹.

В «Theologumena» эта схема в упрощенном виде неоднократно повторяется, чтобы показать формы сотрудничества двух демонов, необходимых друг другу в борьбе за глубины человеческой души. Главная задача Люцифера — сломать, фальсифицировать бытийную связь человека с божественным целым. Второй шаг — за Ариманом: он должен расплыть и уничтожить потерявшее основы человечество. «Люциферово действие можно назвать извращающим (инвертирующим), а Ариманово — развращающим (первертирующим)»¹⁰. Поэтому действия демонов можно узнать «по делам их», что Иванов и демонстрирует на материале романов Достоевского: Люциферова инверсия обнаруживается везде, где гордыня и самовластие присваивают себе божественные права; Ариманова перверсия — там, где начинается опустошение этого самовластного мира и выявляется вся сатанинская топология: дробление, разделение, переворачивание, выворачивание, отражение, анаморфоза. При всем единстве, между демонами нет равенства: Люцифер — «князь мира сего», Ариман его «приспешник, палач, сатрап и в чаяньи своем, престолонаследник»¹¹. Это придает и некоторую напряженность их отношениям (которая обнаруживается в романских проекциях, в коррелятивных им парах персонажей). Однако они не только сотрудничают, но и иногда берутся за работу друг друга. Так, замечает Иванов, черт Ивана Карамазова, типичный представитель Аримана, развивает чисто люциферический замысел: «Раз человечество отречется поголовно от Бога, — человек возвеличится духом божеской, титанической гордости, и явится Человекобог»¹².

Иванов, изображая действие этих метафизических сил, придает им почти физическую силу детерминации. В этом он, несомненно, находится под влиянием историософии двух градусов, созданной блж. Августином, и моральной динамики дантовских миров. Весьма показательно воспоминание Евгении Герцык: «Вячеслав говорил о двух обратных направлениях — или двух сферах — добра (бытия, Бога) и зла. Добро на начальных ступенях (или на периферии сферы) *solutio* (разреженность, рассеяние), потому что начально оно всегда свобода, лег-

⁹ Иванов. Цит. соч. С. 564.

¹⁰ Там же. С. 563.

¹¹ Там же. С. 566.

¹² Там же. С. 559.

кость, оно почти безвидно. Далее же, выше, оно, подобно 9-и ангельским степеням, устремленно, свободой своей избирает свою необходимость. Высшее в добре, в центре Дантова рая — *coagulatio*, спаянность, сгущенность, там действует центростремительная сила, которая все, что любовь, что добро, бытие, спаивает в одной точке. Наибольшее *coagulatio*, бытие в энной степени — высшая красота. Обрато в зле: там на первых ступенях, на периферии — *coagulatio* (потому что эта сфера подчинена закону центробежному, гонит все вовне) — сгущенные яркие образы; вместо свободы — “прелесть”, красота. Далее, глубже убывает сгущенность, рассеивается красота. В центре, из которого центробежная сила гонит все, — ничего, мрак, провал»¹³. Характерна здесь эстетическая окраска этой градации метафизического движения, которая и для Иванова, и для Достоевского была индикатором духовной добротности.

Объяснительная сила ивановской мифологемы зла, ее, если угодно, функциональность особо выявляется в том культурфилософском контексте, в который помещает ее автор. По Иванову, в самом фундаменте культуры содержится, как некий первоакт, самоутверждение Люцифера: «Действие в человеке люциферических энергий, будучи необходимым последствием того умопостигаемого события — отпадения от Бога, — которое Церковь называет грехопадением, составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, в главных чертах ее языческой по сей день, и поистине первородный грех ее; ибо культура лишь отдельными частями “крещена” и только в редких случаях “во Христа облакается”»¹⁴.

Культура без грехопадения это — гуманистическая просветительская фикция, которую Иванов не только отвергает, но и точно указывает на ее фатальный парадокс: желая возвеличить человека, она его принижает. «Таков взгляд антропологического оптимизма, который испуганно отвергает понятие “первородного греха”, то есть первоначального самоопределения человеческой воли, отказавшейся от Бога, и всех последствий этого метафизического происшествия, и предпочитает видеть в человеке звено в цепи восходящего развития; он не замечает при этом, что человек таким образом не облагораживается, а снижается, ибо ему предложено не превзойти самого себя, а отказаться от изначально ему присущих прав»¹⁵.

Различение культурных деяний Люцифера и Аримана важно еще и потому, что их губительные силы не равноценны, и борьба с ними протекает по-разному. «Если от Аримана спасает один Христос Воскресший, то чары Денницы рушатся уже от приникновения к живой Земле. Люцифер — идеалист; ненавистная Люциферу реализация его есть Ариман. Реальные соперники — Христос и Ариман. Христос несет тварности девственную непорочность и воскресение, Ариман — тление и небытие»¹⁶.

Таким образом, стадия люциферизации культуры является 1) неизбежной; 2) излечимой. «Живая Земля» в контексте мифологии Иванова указывает на раз-

¹³ Герцык Е. Воспоминания. Париж, 1973. С. 56.

¹⁴ Иванов. Цит. соч. С. 566.

¹⁵ Там же. С. 562.

¹⁶ Там же. С. 567.

витый в части «*Mythologumena*» мотив женственного начала, который Иванов прослеживает во всем романном корпусе Достоевского. Русская Душа-Земля, гласит эта мифологема, томится ожиданием суженого жениха, героя Христова. Она есть женское начало сокровенного народного бытия, плененное и покинутое. Но при все своей слабости и даже безумии, она обладает мистическим даром отличить истинного богоносца от изменника и самозванца¹⁷. «В метафизическом единстве народа различимы два начала: женственное — душевное, совершительное, и мужественное, духовное, зачинательное. Первое вырастает из общей Матери — живой Земли (Мировой Души), взятой как мистическая реальность; второе приблизительно соответствует в личности народа Платонову *hegemonikon*, а на языке Откровения могло бы быть названо народом-ангелом»¹⁸. Одна из задач Аримана (особенно в его коллективных формах) — вытеснить мужское духовно-творческое из сферы воздействия на душу и жизнь народа. Здесь возможен и его конфликт с Люцифером.

По мнению Иванова (которое вряд ли можно признать без оговорок), Достоевский соединяет данное в Писании понимание союза Бога и народа, Христа и Церкви как брачного союза с «дионисийским» мотивом слияния духа с душой природы. «Христианский народ, *духовно* устрояемый в Церкви, взятый как органическое *душевное* единство, совпадает, в некотором смысле, для Достоевского с Землей как мистической сущностью»¹⁹. Иванов, видимо, собирался развить эту тему в отдельную ветвь, в мифологему Великой Блудницы (см.: Откр 17. 1, 5, 15, 16; 18. 2, 9), которая дополнила бы диадку Люцифера—Аримана до триады и была бы, возможно, сатанинским антиподом софиологии. Однако фактически тема осталась на уровне анализа в «*Mythologumena*» довольно сложной типологии женских образов — воплощений стенающей и ожидающей своего спасителя Мировой Души — в романах Достоевского.

Еще один путь, спасающий культуру от Аримана, это — преодоление стагнации и безостановочное творчество. (Здесь Иванов солидаризуется с Гёте, таким же образом оправдавшим своего Фауста.) «Динамизм люциферического процесса изгоняет Аримана из сферы своего действия, хотя и не радикально и более феноменологически, чем по существу. Он рушит и плавит формы Ариманова самоутверждения, и Ариман должен забирать потерянные пространства сызнова и по-новому, как только что снятая плесень опять нарастает на той же поверхности, пока не изменится состав притекающего воздуха»²⁰. По сути, это не спасение, а отсрочка, позволяющая культуре накопить силы для момента принципиального выбора, который, по Иванову, уже близок. Он не возлагает особых надежд на динамику культуры: «Решается соперничество в исторических судьбах Земли через человека и в человеке. Ныне княжит в нем и через него Люцифер, творящий культуру, — какую мы донныне ее знаем. Воля культуры — поработить природу; воля природы — поглотить культуру. Культура, по Достоевскому (“Подросток”), — уже “сиротство”, “великая грусть” о “заходящем солн-

¹⁷ Иванов. Цит. соч. С. 523.

¹⁸ Там же. С. 521.

¹⁹ Там же. С. 535.

²⁰ Там же. С. 586.

це”. Культура пришла к концу или к распытию? В теперешнем ее состоянии она спасается своею динамикой и должна бежать, безостановочно бежать, как зверь, травимый ловцом. Ее гонит “князь мира” со сворою Аримановых собак. Долго ли еще может продолжаться этот бег?»²¹

Люциферический (т. е. культурно-исторический) процесс, утверждает Иванов, завершается и приводит к развилке между узкою тропою Христа и широкою дорогою Аримана. Но культуру ждет еще одно тяжелое испытание: когда силы Люцифера истощатся (что неизбежно для обезбоженной сущности) и окончательно распадется духовная личность, начнется (и уже начинается) эпоха Легиона — социальной ипостаси Аримана, воплощенной в деперсонализированных демонизированных массах. «Наступает время не только теснейшей общественной сплоченности, но и новых форм коллективного сознания»²².

К этим новым формам Иванов особенно чуток, что ставит его в один ряд с главными культур-критиками XX в. «Скопление людей в единство посредством их обезличения должно развить коллективные центры сознания, как бы общий собирательный мозг, который не замедлит окружить себя сложнейшею и тончайшею нервную системой и воплотиться в подобие общественного зверя, одаренного великою силою и необычайною целесообразностью малейших движений своего строго соподчиненного и сосредоточенного, существенно механического, но и как-то одушевленного состава. Это будет эволюцией части человечества, количественно преобладающей, к Сверхзверю, про которого будут говорить, как пророчит Откровение Иоанново: “Кто подобен зверю сему?”»²³

Иванов прямо указывает на идейные воплощения Легиона: «На этой наклонной плоскости мы наблюдаем уже Гегеля с его учением о государстве, и еще более марксистский идеал пролетариата»²⁴. (Справедливости ради надо заметить, что по отношению к Гегелю Иванов некорректен. Гегелевский этатизм принципиально антитоталитарен, что особенно хорошо видно в свете истории XX в. Но в своем заблуждении Иванов не одинок: образ Гегеля как вдохновителя тоталитарной идеологии и по сей день — распространенная аберрация). Как всегда в своих размышлениях, подчеркивая логику неуклонной эволюции «двух Градов», Иванов указывает, что Легион от Соборности отличается методичным стремлением не только атомизировать общество, но и лишить атом его личностного ядра, заменив его специализацией: «Человеческое общество, ставя своим образцом Легион, должно начать с истощения онтологического чувства личности, с ее духовного обезличения. Оно должно развивать, путем крайнего расчленения и специализованного совершенствования, функциональные энергии своих сочленов и медленно, методически убивать их субстанциальное самоутверждение. Соборное всеединство во Христе, напротив, есть такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения

²¹ Иванов. Цит. соч. С. 567.

²² Там же. С. 570.

²³ Там же. С. 571—572.

²⁴ Там же. С. 570.

своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободой»²⁵.

Не избегая сакраментального вопроса «Что делать?», Иванов категорично утверждает: «Ревнивец всего должен человек в наши времена святить свободу, достойно и праведно переживать и познавать ее в себе и не поступаться ею иначе, как для добровольного послушания тому, что он обрел, как высший закон в собственной сердечной глубине»²⁶. Стоит при этом отметить, что Иванов не разделяет иллюзий наивного рационализма, предполагающего разоблачить и обезвредить Легион критическим сознанием. Проблему Легиона он относит к «непроницаемым тайнам Зла». «Как разъединение может стать принципом соединения, как ненависть может сплавливать взаимоненавидящие элементы, — нам, к счастью, по существу непонятно. Но наличность Легиона, одновременно именующего себя “я” и “мы”, все же дана, как феномен»²⁷. «К счастью» — потому что Иванов делает оригинальный ход мысли и полагает особой духовной привилегией «сыновей Логоса» не понимать то, что потеряло бытийные истоки. Легион как особый аспект зла наряду с Люцифером и Ариманом — позднее построение Иванова, но тем более глубоки и актуальны его наблюдения, сделанные на основе личного драматического общения и со славянским, и с тевтонским Легионами.

Поскольку мифологемы Иванова весьма своеобразны и не укоренены в богословской традиции, отнюдь не праздным вопросом является проблема их соотношения с оккультной идеологией эпохи. Гносис, манихейство, экзотические формы религиозности и т. п. были модой и естественной ментальной средой Серебряного века²⁸. Но Иванов — один из идейных вождей эпохи — имел особый генезис своего мировоззрения и в силу личной духовной биографии, и в силу «поколенческой» логики, сближающей его с Вл. Соловьевым. Поэтому оккультные идеологии влияли на него довольно поверхностно, скорее на уровне лексики и образного ряда. Исследователи отмечают как заинтересованность Иванова оккультными веяниями, его личные контакты с адептами разных оккультных толков, так и его постоянную и неслучайную дистанцированность от них²⁹.

Существенно для нашей темы его собственное свидетельство. В статье А. Б. Шишкина (вообще важной для понимания места Достоевского в творчестве Вяч. Иванова) приводится отрывок из письма к немецкому корреспонденту от 11 мая 1949 г.: «Теперь я сожалею, что не избрал другие имена (скажем, Люцифер

²⁵ Иванов. Цит. соч. С. 572–573.

²⁶ Там же. С. 569.

²⁷ Там же. С. 572.

²⁸ Нельзя, впрочем, забывать и о вполне научных источниках сведений о древней мифологии. Так, среди доступных Иванову изложений мифа об Аримане указывают на знаменитую книгу А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (см.: *Лифшиц Г. М.* Истинно сущее бытие в трудах Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов — творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 333).

²⁹ См.: *Богомолов Н. А.* Русская литература XX века и оккультизм: Исследования и материалы. М., 1999; *Обатнин Г.* Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)); особенно: 147–154; *Нефедьев Г. В.* К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов — творчество и судьба... М., 2002; *Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998.

и Летифер, от *Letum* — смерть), чтобы никто из читателей не принял моих соображений за переложение антропософского учения о двух существах, друг другу противостоящих, как учат, начиная уже с Рудольфа Штейнера. С этим учением, которое не знает ни сатану, ни Богом созданную изначальную свободу, мои соображения не имеют ничего общего. У Штейнера дело шло о двух независимых друг от друга космических силах, из которых одна действует как Люцифер, хоть и вызывает обманчивые образы — что может замедлить духовный путь человека, но все же дает ему чувство его свободы и храбрость для самосознания, правда, слишком рано, в то время как другая сила ищет сделать его рабом материи. Я вижу в обеих силах два аспекта или две личины, две ипостаси единого существа, то есть Лукавого (Сатаны); непостижимая третья ипостась должна, как мне кажется, иметь женскую природу, она является как великая блудница Апокалипсиса. Под “легионом”, с другой стороны, я понимаю социологический результат союза мужских ипостасей. В моей книге я намеренно умолчал, что оба демона уже у Штейнера в некоторой мере являются коррелятами, умолчал по двум причинам: во-первых, мне хотелось избежать тона полемики с антропософами; во-вторых, указание на доктрину Штейнера могло быть понято как косвенное признание внутренней родственности моего мировоззрения с этим учением. Это мое разъяснение Вы можете, многоуважаемый доктор Мюллер, опубликовать, если это будет нужно»³⁰. Этот самокомментарий хорошо показывает как общие контуры замысла Иванова, так и его радикальное отличие от антропософского учения.

Похоже, что сказка про Люцифера и Аримана, придуманная Вяч. Ивановым, оказалась все же чем-то большим, нежели фантазией на темы Достоевского. Сам ивановский метод выстраивания мифа, параллельного романному тексту, но при этом связанного с ним глубинными интенциями, многое говорит не только о гениальной умственной эмпатии, осуществленной Ивановым, но и о судьбе романа (вспомним — главного жанра Нового времени), допустившего такую возможность. Своеобразная рекуперация, восстановление растворенного в романе мифа (растворенного, конечно, виртуальным образом, а не замыслом Достоевского), позволила Иванову сказать нечто о тайнах эпохи, опираясь и на традицию, и на прозрения национального гения, и на личный духовный опыт. То, что Иванову удалось соединить эти ресурсы, придает его построениям весьма высокий статус. Осветив лабиринт современной культуры морфологическим описанием действующих сил, вполне совместимым как с языком социологии, так и с языком мифа, проникнув в глубины личного и коллективного бессознательного, он в то же время не утратил связи со сверхсознательным, с миром абсолютных ценностей, данных в интеллектуальном или поэтическом символе. Это и позволило Вяч. Иванову стать не самозванным судьей и моралистом, а трезвым диагностом, который знает пути исцеления.

Ключевые слова: Вяч. Иванов, Достоевский, христианство, культура, зло.

³⁰ *Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass / M. Wachtel, Hrsg. Köln, 1995. S. 264–265 (цит. по: Шишкин А. Б. «Толстой и / или Достоевский?»: Случай Вяч. Иванова // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. СПб., 2003. С. 90).*

THE MORPHOLOGY OF EVIL IN VJACHESLAV IVANOV'S «DOSTOEVSKY»

A. DOBROHOTOV

(St Tikhon's University, The Higher School of Economics)

An analysis of Ivanov's «Dostoevsky: Tragedy, Myth and Mystery» yields the discovery of the major role which the morphology of evil plays in the author's work. The author demonstrates the place of Ivanov's Ponerology in European culture and philosophical tradition, as well as the organization of the main images of evil and the way they relate to each other: Lucifer — Ariman — Legion. The article clearly shows the expository potential of Ivanov's conception in the understanding of contemporary culture.

Keywords: Vjacheslav Ivanov, Dostoevsky, Christianity, culture, evil.