

О ЯЗЫКЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЫ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

А. А. Блискавицкий

Статья написана в рамках исследовательского проекта № 11-04-00007а,
поддержанного РГНФ

...его тексты — это прежде всего рассуждения поэта-символиста, насыщенные глубинной художественно-символической энергетикой, которая заключена не только в формулировках и словах (в их буквальных значениях), но и в их глубинных смыслах, и между самими словами — в их связях между собой, в некой ауре целостного текста, не поддающейся вербализации¹.

В. В. Бычков

Философская проза Вячеслава Иванова часто кажется необычной, сложной для понимания, его язык далеко не всегда доступен современному читателю. Между тем в нём есть свои строгие закономерности, которые выходят за пределы узко понимаемой лингвистики и логики, но вполне легитимны для сфер поэтики и эстетики. К сожалению, сегодня практически отсутствуют работы, выявляющие особенности языка философской прозы Иванова (в отличие от его поэзии), что не способствует адекватному восприятию и анализу многих его текстов. Отсутствуют также работы, посвящённые анализу философии языка Вяч. Иванова. Представляется, что исследование с философско-эстетических позиций отношения мыслителя к языку, его функциям и возможностям должно предшествовать исследованию частных особенностей языка его творчества.

Ключ ко всем текстам Вяч. Иванова заложен прежде всего в его онтологии. *A realibus ad realiora* (от реального к реальнейшему) — главный лозунг философа. Обыденный мир, природа представляются мыслителю лишь первой ступенью к высшему миру. Его символы пронизывают наш мир, и их способен узреть художник, который ощущает несовершенство земного мира и жаждет его преображения. Преображение, слияние с «реальнейшим» Вяч. Иванов связывает с теургическим переходом, который упраздняет «символ как подобие» и «противозаконен по отношению к законам данного состояния природы, — этот невозможный в гранях наличной данности мира трансценс определяется как непосредственная помощь духа потенциально живой природе, для достижения ею актуального бытия»². В этом переходе центральную роль играет художник. Он должен выразить через искусство божественную энергию. Искусство — это преображение несовершенного материального мира через Красоту, это союз духа и материи. Символисты много говорили о «синтезе искусств», который пытались прежде всего выразить в поэзии (через ритм, особые, иррациональные аналогии с цветом, запахом и пр.). Проблема восприятия языка, его нюансов при этом выходит у них на первый план.

В работе «Наш язык» Вяч. Иванов даёт определение языка и указывает на его великую миссию. «Язык, по глубокомысленному воззрению Вильгельма Гумбольдта, есть одновременно дело и действенная сила (ἔργον и ἐνέργεια); соборная среда, совокупно всеми непрестанно творимая и вместе предваряющая и обуславливающая всякое творческое действие в самой колыбели его замысла; антиномическое совмещение необходимости и свободы, божественного и человеческого, создание духа народного и Божий народу дар»³. Язык для Иванова — не просто богатство, но дар Бога человеку, позволяющий людям выражать себя, свою соборную природу, преобразовать реальность. Язык сопричастен высшему миру, он изначально обладает теургическими свойствами, а следовательно, уже пронизан Красотой.

В качестве примера истинного языка Вяч. Иванов приводит церковно-славянскую речь. Он говорит и о значительности русского языка, ибо «через него невидимо сопричастны мы самой древности... внутренне соприродна ему мысль и красота эллинская...»⁴. В русском языке раскрывается не только русская душа, но и высшие духовные формы всеобщего: «...он был знаменован знаком сверхнационального, синтетического, всеобъединяющего назначения»⁵. Гордостью любой нации полагает философ существование литературного языка, которым в России может служить старославянский. Он предостерегает от упрощения и обеднения языка, который «кошунственно оскверняют богомерзким бесивом — невероятными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи...»⁶. Достаточно негативно относился Вяч. Иванов к В. Маяковскому (а как следствие, и к футуризму), считая, что он стремится избавиться язык от прошлого, от культуры, а значит, и от божественного истока.

Вяч. Иванов также пытается видоизменить язык, стремясь при этом сделать его богаче, вкрапляя старославянские слова и неологизмы, как бы возвращая ему его великое назначение, его святость.

При использовании языка во всём его богатстве он превращается в искусство. Именно эта особенность языка Иванова важна при исследовании любых его текстов. И философская проза не является исключением, она обладает многими из тех свойств, что и его поэзия. При внимательном её изучении в ней открывается множество смысловых пластов и уровней, которые, как и любое символическое искусство, предполагают внерациональное, духовное проникновение, аналогичное проникновению в поэтический текст.

На примере таких работ Вяч. Иванова, как «Кризис индивидуализма», «Ницше и Дионис», можно рассмотреть особенности работы мыслителя с языком. Объём первой работы не превышает восьми страниц, однако её восприятие и постижение требуют определённых усилий, ибо невозможно, пробежав по тексту глазами, выявить какую-то конкретную, рационально постижимую мысль. Русский символист требует от читателя большого внимания, особого духовного настроения и глубокого знания мировой культуры.

В начале статьи указывается на важность и сходство Шекспира и Сервантеса (публикации их произведений появились почти одновременно), так как «впервые во всемирной истории они явили духу запросы нового индивидуализма и лежащую

в основе его трагическую антиномию»⁷. Далее Иванов пытается показать, что индивидуализм, его богоборческое усиление в современном ему мире ведёт к неизбежному кризису и своему антиподу — проявлению нового, соборного начала. Миром завладел крайний индивидуализм, непреодолимое стремление к свободе во всём. Человечество отпало от отцов, от прошлого, от глубинных культурных корней, связывающих человека с высшим божественным миром. Иванов близок к интегральному традиционализму, он понимает традицию в качестве некоторого абсолютного знания, данного человеку свыше, связывающего два мира — обыденный и «реальнейший». Причём это знание-связь заключено именно в тайном языке, которым владели жрецы, шаманы, брахманы — высшее духовенство.

Поэзия возникает, убеждён поэт-символист, на религиозной основе, однако потом отделяется от неё. Миром, оторванным от божественной реальности, всё больше завладевает энтропия, что приводит к постоянному развитию индивидуализма, отколотости человека от божественного всеединства, в чём Вяч. Иванов и усматривает катастрофизм современной ему ситуации. Он подробно описывает победу индивидуализма, демонстрируя её на разных примерах. Один из примеров — трагедия Гамлета, борющегося с собственным «я». Согласно Иванову, «в каждой трагедии явно или затаённо присутствует дух богоборства (т. е. замены в плане религиозного и вселенского самоопределения личности, отношений согласия и зависимости — отношениями противоборства)»⁸. В «Гамлете» «личность провозглашена самоцелью и провозглашено право каждой личности на назначение самоцели»⁹. Открывается страшная свобода, которая грозит появлением отступников от целого, богоборцев. Дон-Кихот и Иван Карамазов демонстрируют пример неприятия мира, они бросают вызов «объективно-обязательной истине», полагаясь в своём бунте лишь на себя, на своё понимание ценностей. Вяч. Иванов утверждает, что индивидуализм появляется в эпоху Возрождения, а после Шекспира и Сервантеса, говоривших об индивидуализме «с такой глубиной и исчерпывающей полнотой»¹⁰, он раскрывается во многих новых образах: Фаусте, Дон-Жуане, Вертере, Карле Море, Манфреде, Чайльд-Гарольде и др.

И после всего этого Вяч. Иванов без подробной аргументации вдруг утверждает мысль, вроде бы прямо противоположную: «И, несмотря на всё это, какой-то перелом совершился в нашей душе, какой-то ещё тёмный поворот к полюсу соборности...»¹¹. Появление сильного, глубокого человека, переступающего свои собственные границы в своём богоборческом утверждении полной индивидуальности, расценивается Ивановым, явно не без влияния ницшеанских идей, как зарождение сверхчеловеческого, а следовательно, большего, чем индивидуальное: «...сверхчеловеческое — уже не индивидуальное, но по необходимости вселенское и даже религиозное»¹².

Примерно с этого момента в тексте «Кризиса индивидуализма» язык Вяч. Иванова, наполненный аллюзиями и сверхсмыслами, становится ещё более отдалённым от того, что принято называть прозой, от того, что может быть понято рационально. Теперь он изобилует знаками тире, мыслитель ссылается на разные культурные феномены (Психея, Бетховен, Атлант, Бодлер, Сцилла и Харибда и пр.)

для оправдания своего утверждения, которое вроде бы прямо противоположно рациональным выводам.

У Вяч. Иванова почти нет формально-логических аргументов для подтверждения своей концепции, ему сложно подбирать слова, он словно превращается в пророка, который в экстатическом трансе полупоэтическим высоким стилем утверждает неоспоримую истину о мире¹³. Он как бы стремится самым напором, самой энергетикой текста ускорить реализацию сверхчеловеческой истины соборности, не терпя никаких возражений. Иванов строг и категоричен: «Умчался век эпоса: пусть же зачнётся хоровой дифирамб. Горек наш запев: плач самоотрекающегося и ещё не отрешённого духа. Кто не хочет петь хоровую песнь, пусть удалится из круга, закрыв лицо руками. Он может умереть; но жить отъединённым не сможет»¹⁴. Он во многом следует за языком Ф. Ницше. Особенно очевидна связь с языком философского романа немецкого мыслителя «Так говорил Заратустра», который является как бы языком пророка и заклинателя, наделённого высшей мудростью.

Если в первой части работы Вяч. Иванов требует от читателя широкой эрудиции и вовлечённости в мировую культуру для понимания культурной логики нарастания индивидуализма, то возникновение соборного начала как следствия усиления индивидуализма вроде бы противоречит доводам разума и никак не объясняется авторитетом предшествующих деятелей культуры. Поэтому здесь мудрость Иванова проявляется в том, что он, как бы апеллируя к известнейшим деятелям мировой культуры, использует их имена словно мантры и заклинания, ориентированные на наше подсознание. Текст теперь предстаёт чуть ли не процессом инициации, тайного приобщения, посвящением в глубинные тайны мироздания. Не пытается ли здесь русский символист воскресить древний язык жрецов для глубинного влияния на психику людей и самую реальность? Язык ивановского текста сопрягается здесь с заклинательной магией, Вяч. Иванов словно пытается прикоснуться к самым потаённым уголкам человеческой души, достучаться до сердца человека, повлиять на него (в этой связи весьма примечателен образ круга, из которого поэт изгоняет сомневающихся). Сжатие колоссальных объёмов культурного наследия в крошечной работе, а также чередование рационального и иррационального подходов, сталкивание истины веры и истины разума создаёт в прозаическом тексте Иванова совершенно особый теургический эффект, на который способна далеко не всякая поэзия. Иванов словно извергает божественную истину в обыденный мир таким путём.

В какой-то мере в этом тексте можно заметить и следы гегелевской диалектики (размышления о «тезе», «антитезе» и «синтезе» пронизывают всю философию Вяч. Иванова). С этой точки зрения индивидуализм является антитезой изначальной связи человека с божественным миром, когда человек был лишь частью целого. Своеобразным синтезом является достижение индивидуализмом своих пределов в сверхчеловеческом, а затем и соборном начале, в котором происходит великое единство при сохранении индивидуальности каждого элемента. Существенно, что Иванов использует элементы не только гегелевской диалектики, но и платонико-неоплатонической. Именно здесь коренится тяга поэта к антиномиям, восходящим

к платоновскому пониманию противоречия как побудителя души к размышлениям. Платон был убеждён, что истина словно проскальзывает, сверкает при споре, столкновении различных позиций, она где-то рядом. Для неоплатоников диалектика — это метод анализа и синтеза, исходящий из Единого для того, чтобы в Единое вернуться. Подобная идея созвучна мыслям Иванова о необходимости находить символы (следы «реальнейшего», Единого) для того, чтобы в конечном итоге покинуть наш несовершенный мир и слиться с божественным (вернуться к Единому).

В чём-то схожа со статьёй «Кризис индивидуализма» и работа «Ницше и Дионис», однако в ней Вяч. Иванов основной упор делает на разум, хотя проблема антиномизма здесь тоже играет немаловажную роль. Мыслитель использует образы мировой культуры, весьма субъективно им понимаемые, для утверждения собственных идей. Создаётся впечатление, что он манипулирует культурой, с помощью различных её образов и мифологических персонажей трактуя образ Ницше. Так, в самом начале он приводит древний миф об Эврипле, обезумевшем от Диониса, связывая его с Ницше, который обезумел от Диониса «и искал защиты от Диониса в силе Аполлоновой»¹⁵. Далее Иванов утверждает, что Ницше открыл миру образ Диониса, но не понял его, ибо он отнюдь не противоречит христианству. При этом он постоянно акцентирует внимание читателей на глубинном антиномизме образа Диониса.

Антиномизм, по мнению Вяч. Иванова, ставит предел рациональному пониманию и переключает процесс понимания на уровень эмоционально-иррационального переживания: «Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании, и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, что образует его живой состав»¹⁶.

На примерах Ницше и Диониса, не раз повторяясь, Вяч. Иванов показывает, что индивидуализм ведёт в конечном итоге именно к сверхчеловеческому, а следовательно, и к божественному, соборному. В этом смысле ницшеанский дионисийский экстаз, попытка противопоставить его христианству превращает немецкого мыслителя, полагал Вяч. Иванов, в подобие Ионы, который всё время убегал от Бога. Ницше «понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь — как “эстетический феномен”. Но то начало, прежде всего, — начало религиозное...»¹⁷.

И в этой статье, как и в «Кризисе индивидуализма», ощущается, что Вяч. Иванову трудно выразить формально-логической речью какие-то открывшиеся ему истины. В каком-то творческом порыве он сливает в единое целое разные образы культуры, сознательно использует антиномические определения, чтобы намекнуть на невыразимое.

Существуют серьёзные исследования по проблеме поэтического языка Вяч. Иванова. А. Г. Грек выделяет ряд важнейших особенностей, присущих его поэтическому языку: традиционность, архаичность, творчество новых форм, особый ритм, повторы¹⁸. В свою очередь хотелось бы отметить, что и язык прозы Вяч. Иванова также обладает почти всеми свойствами, которые присущи его поэтическому языку. В ней, в частности, прослеживается даже определённый ритм в повторах и усилениях образа.

Особое отношение к языку, создание новой языковой стратегии сближает Вяч. Иванова с такими мыслителями, как В. Хлебников, Р. Барт, М. Хайдеггер. Г. И. Кустова сопоставляет языковые проекты Вяч. Иванова и В. Хлебникова¹⁹, выявляя отличительные черты ивановской позиции. Оба мыслителя остро ощущали кризис языка и культуры, связывая свои подходы к решению языковых проблем с выявленными ими процессами изменения культуры и человечества в целом. Им обоим присуща «архаизирующая устремлённость». При этом для Хлебникова характерно «активное вмешательство в ход языковых процессов». Он полагал возможным корректировать и даже создавать новый язык, используя среди прочего принцип «скорнения» — связь разных частей славянских слов — для создания неологизмов. Г. И. Кустова подмечает, что для будетлянина характерна не просто «славянская», но и резко антизападная ориентация, он предлагал заменять все западные заимствования славянскими неологизмами и, более того, «пошёл ещё дальше: он ввёл запрет на любые заимствования, включая греко-латинский корнеслов».

Эта позиция, как уже отмечалось, резко контрастирует с подходом к языку Вяч. Иванова, узревшего особое символическое значение в связи русского языка с греческим. Для русского символиста важна идея преемственности, связи через язык с древнейшими тайнами мироздания, с высшим миром. Если Иванов и использует неологизмы, то они кажутся чем-то органичным, понятным и родным русскому уху, в то время как неологизмы Хлебникова режут слух, кажутся чем-то совершенно искусственным и ненужным, так как то, что он делал, противоречит законам языка: «Он использовал одни законы, чтобы нарушить другие — самые фундаментальные законы языка и языковой деятельности»²⁰.

Между тем не со всеми выводами Г. И. Кустовой относительно языковой концепции Вяч. Иванова можно полностью согласиться. Она, к примеру, утверждает, что Иванов просто хочет реставрировать и законсервировать язык в «послушании» и «преемстве»: «Всё, что говорил Иванов о языке, сводимо к единому знаменателю (очень знаменательному знаменателю!) — это “уставность”, “духовное послушание”, отсутствие “разрушительного произвола” и сохранение “предания и преемства” (которые Иванов считал самыми существенными признаками культуры). Установка на добровольное подчинение, почти религиозное смирение лежала не только в основе поэтических (“Истинный стих предустановлен стихией языка”), но и лингвистических, языковых воззрений Иванова»²¹.

Вяч. Иванов действительно был огорчён распадом диглоссии (сосуществования двух русских языков — обыденного и церковно-славянского) и пытался создать единый язык, активно используя существующие славянизмы, а также воскрешая забытые и создавая гармоничные неологизмы. Поэт действительно хотел воскресить утраченный язык с его глубинной символической природой и связью с древними языками, но отнюдь не для «консервации» и просто красивых образов. Для Иванова язык был свидетельством истории, народной жизни: «Быть поэтом языка значило для него быть поэтом исторической памяти»²². Это, однако, «не превращало его поэзию в музей, а его самого — в собирателя древностей и реставратора, что понимали лучшие его читатели»²³. Понимание того, что Иванов не был просто

«реставратором», пытающимся «законсервировать» язык и вообще старину, в полной мере приходит только при выявлении философско-эстетических особенностей русского символизма, одной из которых было стремление к преобразению несовершенного обыденного мира в акте теургического творчества²⁴.

Вяч. Иванов вовсе не пытался просто вернуть прошлое, его мысль можно назвать религиозным эволюционизмом. Появление индивидуализма он считал закономерным явлением (применяя часто диалектический метод Гегеля), необходимым для появления нового соборного сознания («Кризис индивидуализма», «Ницше и Дионис»). Кризис и деградация языка в современном мире в его понимании, несомненно, имеют свой позитивный смысл, который можно усмотреть в его концепции теургии.

В её разработке Вяч. Иванов отталкивался от соловьёвского понимания теургии как «свободной теургии». В. Соловьёв был убеждён, что человек должен противостоять хаосу через преобразование действительности на основе красоты. Именно искусство позволяет изменить несовершенную действительность на основе красоты и приближения её к идеалу. «Соловьёв приходит в своей эстетике к утверждению той функции искусства, которую он обозначил как “свободная теургия” — активное преобразование действительности в целях достижения положительного, или истинного, всеединства»²⁵.

Согласно В. Соловьёву, связь между искусством и религией в древности указывает на то, что искусство обладает высоким назначением. Жрецы использовали различные словесные заклинания и заговоры, часто организованные на основе примитивных художественных принципов, для осуществления своих религиозных целей. Искусство, таким образом, служило религии, художник не обладал индивидуальной свободой, был религиозным служителем. Столь несовершенная, по мысли Соловьёва, связь между религией и искусством необходимо должна была распасться, что в конечном итоге и произошло. Теперь же настает момент, когда человеческое творчество и религиозная деятельность должны свободно устремиться навстречу друг другу и достичь соборного синтеза в «свободной теургии» — когда художники будут владеть религиозной идеей и творить в согласии с божественным всеединством: «Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, ещё более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять её земными воплощениями»²⁶. Вяч. Иванов во многом солидарен с позицией В. Соловьёва, ибо осознаёт теургический смысл искусства важнейшим. В свете этого становится очевидным, что языковую концепцию Иванова никак нельзя назвать «реставрационной», т. е. возвратом к старославянскому языку и автоматическому подчинению искусства религии, исчезновению свободных художников, которые, согласно Иванову, должны стать помощниками Богу в совершенствовании мира. Верной представляется мысль Ф. Ф. Зелинского о том, что Иванов своей поэзией возвращает «творческую молодость языка»²⁷. Иванов пытался оживить язык, борясь с его обыденной омертвелостью, активно используя старославянские образы для усиления теургической сути языка. Как и в случае с образами культуры, он подчи-

няет себе язык, освобождая его от оков церковно-репрессивных механизмов, сохраняя при этом духовно-религиозное ядро. Он словно утверждает право художника на свободное от любых ограничений религиозное творчество, которое позволит в конечном итоге преобразить наш несовершенный мир в божественном всеединстве.

Вяч. Иванов, таким образом, отрекается от нищего языка современности, ибо, по его мнению, время индивидуализма с его отдалённостью от божественного бытия подходит к концу, на смену ему приходит время религиозного синтеза в рамках соборности, возврат к Богу на основе творческой свободы. Иванов пытается вобрать в себя все ценности прошлых эпох, всё лучшее, что было создано человечеством. Он убеждён, что язык является посредником между людьми и высшим миром. Для совершенствования мира художник должен актуализировать неисчерпаемый потенциал языка — языка, который органически вобрал бы в себя образы мировой культуры и был бы пронизан религиозной энергетикой, т. е. предельно символичен. Только в подобном ключе может быть до конца понят смысл языковой концепции Вяч. Иванова и язык его собственной философской прозы. Стороннему же наблюдателю он может показаться изошрённой игрой, непонятным и ускользающим, запутанным. Между тем у Иванова есть своя логика работы с языком, которая требует от читателя не только нестандартного подхода к пониманию текста (например, его своеобразной диалектики), но и духовно-иррациональных усилий. Вяч. Иванов словно призывает читателя заглянуть внутрь себя, пропустить через себя ивановскую мудрость и стать его соратником в деле преображения бытия.

¹ Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 489.

² Иванов В. И. О границах искусства // Иванов В. И. Собр. соч.: в 6 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. Т. 2. С. 649.

³ Иванов В. И. Наш язык // Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 675.

⁴ Там же. С. 676.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 677.

⁷ Иванов В. И. Кризис индивидуализма // Иванов В. И. Собр. соч. Т. 1. С. 831.

⁸ Там же. С. 833.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 835.

¹¹ Там же. С. 836.

¹² Там же. С. 837.

¹³ См.: Блискавицкий А. А. Эпистемологический контекст в русском символизме // Философия и культура. 2011. № 6. С. 162–169.

¹⁴ Иванов В. И. Кризис индивидуализма. С. 838.

¹⁵ Иванов В. И. Ницше и Дионис // Иванов В. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 26.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 34.

¹⁸ Грек А. Г. Поэтический язык Вячеслава Иванова: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2004.

¹⁹ *Кустова Г. И.* Языковые проекты Вячеслава Иванова и Велимира Хлебникова // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба: к 135-летию со дня рождения / сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2002. С. 96–107.

²⁰ Там же. С. 99.

²¹ Там же.

²² *Аверинцев С.* Поэзия Вячеслава Иванова // Вопросы литературы. 1975. № 8. С. 169.

²³ *Грек А. Г.* Поэтический язык Вячеслава Иванова... С. 7.

²⁴ См. подробнее: *Блискивицкий А. А.* Философско-эстетические основы русского символизма // Вестник славянских культур. 2011. № 1. С. 31–43.

²⁵ *Бычков В. В.* Русская теургическая эстетика. С. 82.

²⁶ *Соловьёв В. С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В. С.* Собр. соч.: в 12 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1966. Т. 3. С. 190.

²⁷ *Зелинский Ф. Ф.* Вячеслав Иванов // Русская литература XX века / под ред. С. А. Венгерова. М.: Мир, 1917. Кн. VIII. С. 109.